N° 27. DÉCEMBRE 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'Appel général à la vie mystique et l'appel individuel

(*2e article*)

Dans un précédent article nous avons posé la question de l'appel général des âmes à la vie mystique : toutes les âmes en état de grâce, du fait qu'elles doivent y persévérer et y grandir jusqu'à la mort, sont-elles appelées à la vie mystique ? Pour résoudre ce problème selon les données de la tradition et d'après les principes de la théologie, nous avons recherché le sens exact des termes « vie mystique » et « contemplation mystique » proprement dite, ce qu'il faut entendre par « ordinaire » et « extraordinaire » dans la voie de la sainteté, et enfin quelles sont les différentes acceptions du mot appel ou vocation, suivant que l'appel est général ou individuel, éloigné ou prochain, prochain suffisant ou prochain efficace.

La question qui nous occupe peut donc se formuler exactement, soit en considérant d'une manière abstraite la vie de la grâce, soit concrètement par rapport aux âmes qui ont reçu cette vie. Dans le premier cas, on considère la loi intime du développement supérieur de la semence divine,

semen gloriae ; dans le second cas, comme dans la parabole du semeur, on envisage les conditions très variables du terrain où elle doit germer. De même sont distinctes les deux questions suivantes : 1° la grâce est-elle par son essence même le germe de la vie du ciel, 2° Dieu donne-t-il non seulement à tous les hommes en général, mais à chacun en particulier, la grâce suffisante pour faire leur salut.

Nous parlerons donc 1° de l'appel général et éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique, 2° de l'appel individuel et prochain. Nous examinerons dans un autre article les objections qu'on peut faire à cette doctrine.

*
* *

§ I. — L'Appel général et éloigné.

Les trois principales raisons qui le fondent.

Poser cette question, c'est se demander : la vie de la grâce peut-elle avoir son *plein* développement normal sans la vie mystique proprement dite, caractérisée, nous l'avons vu, par la prédominance des dons du Saint-Esprit et de leur *mode supra-humain*, spécifiquement distinct du *mode humain* des vertus, qui caractérise la vie ascétique ? (1)

D'après tout ce que nous avons dit dans les précédents articles, il nous paraît certain que la vie mystique ainsi définie est l'âge adulte de la vie chrétienne.

(1) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 68. — Etat mystique s'identifie avec *voie passive* ; il est par suite tout à fait distinct, non seulement des *grâces gratis datae*, comme la prophétie, mais aussi de certaines faveurs spéciales et extraordinaires, comme des *paroles intérieures*, qui peuvent être ordonnées surtout à la sanctification de l'âme qui les reçoit, et accompagner parfois la contemplation infuse et l'union mystique, sans en constituer l'essence. Ce sont des phénomènes concomitants, accessoires et passagers, qu'on peut déclarer *extraordinaires de soi*, sans porter atteinte à la doctrine d'après laquelle la contemplation mystique, elle, n'est pas extraordinaire *de soi*, ou *de droit*, mais seulement *de fait*.

Nous rappellerons ici les trois principales raisons qui permettent de l'affirmer. Ces raisons doivent se fonder sur la vie de la grâce considérée dans son essence et non seulement sur des signes extérieurs ou des statistiques matérielles. Il ne suffit pas en effet de dire : cet appel est général, puisqu'il y a des âmes mystiques dans toutes les conditions humaines, parmi les ignorants et les savants, les prêtres et les laïques, les religieux et les séculiers, non seulement dans les ordres contemplatifs, mais aussi dans les ordres actifs. Cette raison est probable, mais elle reste insuffisante, car on peut dire aussi bien : il y a des artistes dans toutes ces catégories de personnes, et pourtant la vocation artistique dans l'ordre naturel n'est pas générale mais spéciale; c'est un don particulier qui n'est pas accordé à tous, ni promis à tous.

De même pour établir que Dieu veut sauver tous les hommes, il ne suffit pas de montrer qu'il veut sauver des hommes dans toutes les conditions, parmi les juifs et les païens, les savants et les illettrés, les riches et les pauvres.

Pour établir que toutes les âmes en état de grâce sont d'une façon générale et éloignée appelées à la vie mystique, comme à celle du ciel, il faut que les raisons de cet appel se fondent sur la nature même de la vie de la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons ». Or cette vie peut être considérée surtout de trois manières : dans son *principe* : la grâce même; dans son *progrès* : la parfaite purification du péché et des imperfections; dans sa *fin* : la vie du ciel. Ces trois considérations sont, non pas accidentelles, extérieures ou matérielles, mais essentielles et formelles.

En d'autres termes, pour faire voir que la grâce ou la vie intérieure n'a son plein développement normal que dans la vie mystique proprement dite, il faut montrer 1° que leur principe est le même, 2° que le progrès de l'une n'est complet que dans l'autre, 3° que leur fin est la même et que seule la vie mystique y dispose immédiatement, d'une façon parfaite.

C'est ce que nous allons expliquer.

A. — *Le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune.*

Ce principe est la grâce sanctifiante, ou « grâce des vertus et des dons » ; il se manifeste dans la vie intérieure ascétique selon le mode humain des vertus, dans la vie mystique selon le mode supra-humain des dons, qui prédomine en elle. — Or ces dons, en tant que *dispositions habituelles*, qui nous rendent *dociles* aux inspirations du Saint-Esprit, *grandissent*, comme les vertus infuses, *avec la charité*; et celle-ci doit ici-bas toujours se développer, par nos mérites et par la sainte communion, selon les exigences du premier précepte de l'amour, qui n'a pas de limites (IIª IIᵃᵉ, q. 184, a. 3). — On ne peut donc avoir une haute charité, sans avoir les dons, comme dispositions habituelles, à un degré correspondant (1). Par suite, l'âme vraiment généreuse et fidèle sera de plus en plus sous la direction immédiate du Saint-Esprit, et le mode humain de notre activité se subordonnera de plus en plus au mode divin des inspirations du Maître intérieur. Ce dernier mode, doit donc finir par dominer, ce qui caractérise la vie mystique.

Par où l'on voit que le principe de la vie intérieure commune contient en germe la vie mystique, il est donc appelé à s'épanouir sous cette forme supérieure, qui est ici-bas comme la fleur de la vie surnaturelle.

En vertu de cette communauté de principe, il faut ajouter : par le progrès de la charité, nous pouvons arriver à *mériter* au sens propre du mot (*de condigno*) les degrés

(1) Cf. Iª IIᵃᵉ, q. 66, a. 2 : *Toutes les vertus*, comme *habitus*, à raison de leur *connexion* (et il faut en dire autant des dons qui leur sont aussi connexes dans la charité, Iª IIᵃᵉ, q. 68, a. 2 et 5) *grandissent ensemble*, tout en gardant leur différence de perfection, comme les doigts de la main. Mais cependant tel homme peut avoir une inclination naturelle plus grande à *exercer* cette vertu, que telle autre, ou être plus porté par la grâce de Dieu à en faire les *actes*. — De même saint Thomas, parlant de *la connexion des dons*, dit : « l'un d'entre eux ne peut être parfait sans les autres (Iª IIᵃᵉ, 68, a. 5) » ; et cependant telle âme excelle plus dans les *actes* de celui-ci que dans les actes de tel autre.

supérieurs des dons du Saint-Esprit, considérés comme *dispositions habituelles, connexes* avec la charité. De plus, nous méritons par là au moins au sens large (*saltem de congruo*) les *inspirations actuelles* correspondantes à ces degrés supérieurs des dons, car généralement (et on en voit la convenance) le Saint-Esprit éclaire et inspire les âmes selon le degré de leur docilité habituelle, de leur humilité et de leur amour de Dieu.

Telle est, sur le mérite *saltem de congruo*, la doctrine des théologiens mystiques thomistes qui suivent à la fois saint Thomas, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse : Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. (1), Th. de Vallgornera, O. P. (2), Meynard, O. P. (3), etc...

La première raison de l'appel général et éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique repose donc sur le principe radical de cette vie : la grâce des vertus et des dons.

Cette raison fondamentale peut s'exprimer aussi plus concrètement et par là même se confirme, comme il suit :

Il n'y a pas de sainteté sans l'héroïcité des vertus infuses, connexes dans la charité, c'est-à-dire sans un haut degré de ces vertus, décrit par saint Thomas quand il parle des *virtutes purgatoriae* et surtout des *virtutes purgati animi* (4).

Or les dons du Saint-Esprit, comme dispositions habituelles, connexes avec la charité, grandissent avec elle ; et le Saint-Esprit nous meut ordinairement selon le degré de notre docilité habituelle et d'autant plus souvent que nous sommes plus dociles.

Donc, ordinairement (5) il n'y a pas de sainteté sans que l'âme soit *souvent* mue par le Saint-Esprit selon les degrés

(1) *Summa Theologiae mysticae* (Bruxelles, 1874), t. II, p. 311.
(2) *Mystica Theologia D. Thomae* (Torino, 1911), t. I, p. 445.
(3) *Traité de la vie intérieure* (Paris, 1885), t. II, p. 128.
(4) I^{a} II^{ae}, q. 61, a. 5, et q. 68, a. 1, ad 1^{um}, et *in Matth.* c. v principio.
(5) Nous ne parlons pas ici de tel ou tel cas particulier, mais d'une loi générale.

supérieurs des dons ; et c'est là la vie mystique non seulement au sens large, mais au sens strict, l'état passif, dans lequel domine non plus le mode humain de notre activité, mais l'activité du Saint-Esprit et notre passivité pleinement docile (1).

Voir à ce sujet ce que dit Benoît XIV de l'héroïcité des vertus et de leur connexion ; c'est cette connexion, dit-il, qui manquait dans les héros du paganisme et qui fait défaut dans les fanatiques qui meurent obstinés dans leurs erreurs ; ils ne prient pas pour leurs bourreaux (2). Pour que la vertu héroïque soit prouvée, il faut, dit-il aussi, quatre conditions : 1° que la matière soit *difficile*, au-dessus des forces communes des hommes, 2° que les actes soient accomplis *promptement*, facilement, 3° *avec joie*, 4° et non une fois ou rarement mais *souvent*, lorsque l'occasion s'en présente (3). Cela suppose un haut degré de charité et un degré proportionné des dons du Saint-Esprit.

On voit mieux ainsi le sens et la portée de la première raison que nous avons invoquée : le principe radical de la vie mystique est le même que celui de la vie intérieure commune. Nous verrons dans un prochain article les objections qu'on peut faire contre cette première raison. Considérons la seconde qui porte sur ce qu'exige le progrès de la vie intérieure.

B. — *Dans le progrès de la vie intérieure, la purification de l'âme n'est complète que par les purifications passives, qui sont d'ordre mystique.*

Ce progrès doit en effet se faire par la purification du péché, de ses suites et des imperfections : purification *active* ou mortification que nous nous imposons à nous-mêmes, et purification *passive*, qui vient de l'action divine en

(1) I^{a} II^{ae}. q. 68, a. 3, ad 2^{m}.
(2) *De Servorum Dei beatificatione*, l. III, c. 21, de Virtute heroica.
(3) *Ibid.*

nous (1). Bien que les peines extérieures surnaturellement supportées contribuent grandement à nous purifier, ce travail de purification, selon les grands maîtres, surtout selon saint Jean de la Croix, n'est *complet, normalement,* que par les purifications passives des sens et de l'esprit.

Or, selon les mêmes maîtres, ces douloureuses purifications, sorte de purgatoire anticipé, sont d'ordre proprement mystique. Le Saint-Esprit purifie ici-bas les âmes pleinement généreuses, de telle façon qu'elles n'aient plus à subir, par leur faute, après la mort, la purification sans mérite du purgatoire. Il faut ordinairement passer par ce creuset soit en méritant dans cette vie, soit sans mérites outre-tombe (2).

Cette raison paraît décisive à qui connaît les motifs donnés par saint Jean de la Croix de la *nécessité* de la double purification passive des sens et de l'esprit (*Nuit obscure,*

(1) Elle procède surtout du don d'intelligence ; cf. saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 7, et I^{a} II^{ae}, q. 79, a. 2 : « In hac vita, *purgato oculo per donum intellectus,* Deus quodammodo videri potest. »

(2) Nous disons : *ordinairement* il faut passer par ce creuset ; il y a en effet des exceptions, ne serait-ce que celle des enfants qui meurent sitôt après leur baptême ; mais aussi n'ont-ils pas un degré de gloire aussi élevé que s'ils avaient mérité dans l'épreuve. Quant aux martyrs qui n'étaient pas passés par le creuset dont nous parlons avant leur supplice, ils y sont passés dans leurs dernières souffrances. On comprend dès lors que saint Jean de la Croix dise des âmes qui ont traversé la très douloureuse nuit de l'esprit : « Elles doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne point passer par le purgatoire » (*Nuit,* l. II, c. 20).

De même, Tauler remarque, dans son sermon LV (p. 256, éd. allemande de F. Vetter) au sujet des commençants, qui restent fidèles aux commandements : « *C'est plutôt une exception, qu'ils vivent dans une pureté suffisante pour éviter le purgatoire,* bien que cela puisse arriver quelquefois. » Cela peut arriver par exemple à un jeune religieux qui meurt sitôt après sa profession, mais s'il avait vécu plus longtemps il serait retombé probablement dans des fautes qui auraient exigé la purification dont nous parlons avant ou après la mort. En tout cas nul ne fait du purgatoire après la mort, que par sa faute. S'il avait été plus fidèle à la grâce, il aurait pu l'éviter.

l. I, c. 3 ; l. II, c. 1) ; nous les avons exposés assez longuement dans un précédent article (1).

Ces purifications sont le *moyen le plus efficace* qui conduit à l'union divine, car elles seules purifient de tout alliage l'humilité et les trois vertus théologales ; elles seules mettent en un puissant relief le motif formel, tout surnaturel, de ces vertus les plus hautes. Avant ces épreuves l'âme ne peut être pleinement surnaturalisée (2).

Considérons maintenant la fin de la vie intérieure.

C. — *La fin de la vie intérieure est la même que celle de la vie mystique, mais celle-ci y dispose plus immédiatement*

Cette fin c'est la vie du ciel, et le *sommet normal*, quoique en fait assez rare, du développement de la vie de la grâce ici-bas, doit être une *disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire, sitôt après la mort*, sans passer par le purgatoire. Nul en effet ne passera que *par sa faute*, pour avoir négligé des grâces reçues ou offertes, dans ce lieu de souffrances, où l'on ne mérite plus. Il est dans l'ordre radical de voir Dieu sitôt après la mort, et c'est pourquoi les âmes du purgatoire souffrent tant de ne pas le voir.

Or la disposition parfaite à recevoir la vision béatifique sitôt après le dernier soupir, ne peut être que la *charité intense* d'une âme pleinement purifiée, avec l'*ardent désir*

(1) *La Vie Spirituelle*, mars 1921 : *La Charité des parfaits.*

(2) Tout ceci est exprimé beaucoup mieux que nous ne saurions le faire en un remarquable article traduit de l'espagnol et publié ici même en juillet 1921, *Les étapes de la vie intérieure*, § II. *La mort mystique*, par un missionnaire espagnol de Lima, le P. V. Osende, O. P., qui doit avoir l'expérience de ces choses pour en parler d'une façon aussi vivante. Telle ou telle page de cet article (par ex., p. 284) peut n'être pas saisie par le lecteur qui se placerait seulement au point de vue ascétique ou au point de vue scolastique ; pour être comprise elle doit être lue du point de vue mystique où s'est placé l'auteur. Telle proposition vraie au sens mystique, par ex. : « la créature n'est rien », serait fausse au sens scolastique, si l'on n'ajoutait : la créature n'est rien *par elle-même* ou *en comparaison de Dieu.*

de voir Dieu, tels que nous les constatons dans l'union mystique, et plus particulièrement dans l'union transformante. Celle-ci est donc bien ici-bas le sommet du développement de la vie de la grâce, et c'est là seulement que cette vie surnaturelle est pleinement épanouie.

Il serait facile de montrer que cette troisième raison comme les deux précédentes a été formulée d'une manière plus ou moins explicite par tous les grands maîtres de la mystique.

Ces trois raisons de l'appel général et éloigné des âmes justes à la vie mystique, sont fondamentales, car elles reposent 1° *sur le principe commun* de la vie intérieure et de la vie mystique, et sur la *loi du progrès des dons*, comme *habitus* ou dispositions habituelles connexes avec la charité ; 2° *sur la nécessité des purifications passives*, qui sont d'ordre mystique, et le *moyen le plus efficace* pour conduire ici-bas à l'union divine; — 3° *sur la fin commune* de la vie inétrieure et de la vie mystique, et sur la perfection normalement requise pour recevoir sitôt après la mort la vision béatifique, et non pas seulement un degré infime de celle-ci.

Ces trois considérations du principe de la vie surnaturelle, de son moyen le plus efficace, de sa fin, ne sont pas accidentelles ni matérielles, elles sont essentielles et formelles et permettent ainsi d'établir *la loi du développement* SUPÉRIEUR *de la semence divine*, de la vie de la grâce, *semen gloriae*.

Il paraît donc certain que la *vie mystique*, caractérisée par la prédominance des dons du Saint-Esprit, est requise à la *pleine* perfection de la vie chrétienne.

En est-il de même de la *contemplation mystique* proprement dite ?

Certains, après avoir accordé ce qui précède, hésitent à répondre à cette dernière question. Pourquoi ? Parce que, disent-ils, il y a des âmes dans lesquelles dominent surtout

les dons du Saint-Esprit relatifs à l'action, et, dans la prière, dans la psalmodie, le don de piété, sans que leur oraison soit proprement passive, sans qu'il y ait intervention fréquente et manifeste des dons contemplatifs d'intelligence et de sagesse. De la sorte ces âmes seraient dans la vie mystique, supérieure à l'ascèse, sans avoir pourtant la contemplation mystique proprement dite, l'oraison de recueillement passif ou de quiétude.

Nous dirons : Il se peut en effet que les dons de la contemplation n'interviennent encore en ces âmes que d'une façon latente et diffuse ; il y a là une vie mystique encore imparfaite. Elle peut s'accompagner d'une grande générosité, qui mérite déjà le nom de perfection, sans être pourtant la *pleine* perfection de la vie chrétienne (1). Cette dernière, pour être vraiment une plénitude, requiert le complet développement de tout l'organisme spirituel, y compris les dons supérieurs d'intelligence et de sagesse (2). C'est le prélude normal de la vie du ciel, la disposition immédiate parfaite à la vision béatifique, qui n'est donnée qu'aux âmes tout à fait purifiées, lorsqu'elles en ont le très vif désir.

Telle nous paraît être, en confirmité avec la tradition, la doctrine de saint Thomas sur les rapports des dons du Saint-Esprit avec le progrès de la charité (3). C'est aussi,

(1) Ce qui n'est nullement requis à la perfection, ni même à une très haute perfection, ce sont *les délices* de la contemplation, comme le dit plusieurs fois sainte Thérèse ; très souvent en effet la contemplation mystique est aride et douloureuse. Cf. Saudreau, *La Vie d'Union à Dieu, d'après les grands maîtres de la Spiritualité*, 3e éd., p. 263..., confrontation de plusieurs textes de sainte Thérèse.

(2) En d'autres termes, la contemplation mystique du mystère de Dieu présent en nous est requise à la *pleine* perfection de la vie de la grâce, si l'on prend ce mot *perfection* non seulement au sens large et du point de vue moral, mais au sens fort et métaphysique qui exprime ici le plein épanouissement de l'organisme surnaturel.

(3) Voir particulièrement Ia IIae, q. 69, a. 2 : Est-ce que les récompenses dont il est parlé dans les huit béatitudes évangéliques sont accordées dès cette vie ? Elles sont, dit-il, accordées aux parfaits (« viris perfectis », et non seulement à quelques-uns d'entre eux) comme

dans les différents ordres religieux, la doctrine de saint Bonaventure, de Tauler, de Ruysbroeck, de Louis de Blois, de Denis le Chartreux, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, du P. Lallemant, S. J., et de ses disciples, du P. Surin, etc., comme le montrent longuement M. le chanoine Saudreau dans la troisième édition, toute récente, de *La Vie d'Union à Dieu d'après les grands maîtres et la spiritualité* (1), et le P. Lamballe dans *La contemplation*. Nous pensons même, avec ces derniers et le P. Arintero, que la vie surnaturelle n'a *tout* son développement ici-bas que dans l'union transformante, telle qu'elle est décrite par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse (dernière Demeure). Il suffit de rappeler ici quelques textes caractéristiques et ceux qui leur semblent opposés.

Parlant de la purification passive des sens, qui est d'ordre mystique, saint Jean de la Croix dit : « Il faut passer par cette nuit obscure pour devenir parfait (2). » — « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit, que suivent les *progressants* et les avancés, et qu'on nomme aussi voie illuminative ou voie de contemplation infuse (3). » — « C'est à Dieu seul qu'il appartient de placer l'âme dans cet état surnaturel : quant à la nature, ce qui lui est demandé, c'est de *s'y*

un prélude de la vie du ciel, « per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis ». Item IIª IIæ, q. 45. — « Tout chrétien, dit saint Thomas, doit participer à la contemplation de Dieu, car le précepte est pour tous : Arrêtez-vous et voyez que je suis votre Dieu » (Ps. XLV, 11). « Omnis christianus, qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum præceptum sit omnibus : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus », ad quod etiam est tertium præceptum legis » (III, d. 36, q. 1, a. 3, ad 5m). — Si cela est vrai de tout chrétien, que faut-il dire du chrétien arrivé à la pleine perfection de la vie intérieure !

(1) Cette 3e édition est plus complète que les deux précédentes, et contient notamment, p. 290, le résultat des recherches du P. E. Colunga, O.P., sur la lutte entre spirituels et intellectuels à l'époque de Cano.

(2) *Nuit obscure*, l. I, c. 1.

(3) *Nuit obscure*, l. I, c. 14 (d'après l'édition critique espagnole).

disposer dans la mesure de sa capacité, et cela est possible naturellement, en tenant surtout compte de l'aide divine ordinaire qui accompagne l'effort. A mesure que l'âme progresse dans la négation et le vide des formes, Dieu la met en possession de l'union, et cette opération est passive pour l'âme (1). » — « Pour les personnes consacrées au service de Dieu, ce changement a souvent lieu après un temps relativement court, car ayant renoncé au monde, le sens et l'esprit chez elles s'accommode et se conforme plus facilement à la volonté de Dieu (2). » — « Aussitôt que l'âme parvient à se purifier soigneusement des formes et des images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle l'état de perfection. En effet, cette lumière est toujours prête à pénétrer l'âme; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures (3). »

Plus loin, saint Jean de la Croix montre la nécessité des purifications passives de l'esprit pour arriver à la pleine perfection (4), et celle-ci ne se trouve selon lui que dans l'union transformante, où « l'âme n'est plus inquiétée par le démon, ni par la chair, ni par le monde, ni par les appétits; elle peut dire : l'hiver est fini, la pluie a cessé, les fleurs apparaissent sur notre terre (5) ».

Sainte Thérèse parle de même à ses filles, au début de la 5e demeure : « Ainsi, *nous toutes* qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes *appelées* à l'oraison et à la contemplation. C'est là notre première institution... Et pourtant, je vous le déclare, bien peu d'entre nous *se disposent* à voir le Seigneur leur découvrir la perle précieuse dont nous parlons. Quant à l'extérieur, je le reconnais, nous sommes en bonne voie. Mais pour ce qui est d'acquérir les vertus nécessaires pour arriver où j'ai dit, que de

(1) *Montée*, l. III, c. 1, trad. Hoor., p. 298.
(2) *Vive Flamme*, 3e str., vers. 3, § V.
(3) *Montée*, l. II, c. 13, trad. Hoor., p. 158.
(4) *Nuit obscure*, l. II, c. 1.
(5) *Cantique spirituel*, IIIe partie, str. 22, fin,

choses nous manquent et quel besoin nous avons de bannir toute négligence (1). »

Dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 19 fin, parlant de la contemplation infuse et des eaux vives de l'oraison, sainte Thérèse énonce ce principe général, qu'elle développe ensuite dans les chapitres 20, 21, 23, 25, 29, 33 : « *Songez que le Seigneur invite tout le monde* (*Venez à moi, vous tous*... Matth. XI, 28). Il est la Vérité même, la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien, en nous appelant, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire (*Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive*. Joan. VII, 37). Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais comme il dit sans restriction : Venez tous, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin, recevront cette eau vive. » La sainte ajoute au ch. 21 : « Ce qui est d'une importance majeure, d'une importance capitale, c'est d'avoir la résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne s'arrêter point qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive ou puisse survenir, quoi qu'il en puisse coûter, quelques critiques dont on soit l'objet, qu'on doive arriver au terme ou mourir en chemin, accablé sous le poids des obstacles, quand le monde enfin devrait s'effondrer! »

On ne peut affirmer plus nettement l'appel général des âmes à la vie mystique.

Et cependant sainte Thérèse, et saint Jean de la Croix font, çà et là, des réserves. On lit par exemple dans le *Chemin de la Perfection*, ch. 17 : « De ce qu'en ce monastère toutes s'adonnent à l'oraison, il ne s'ensuit pas que toutes doivent être contemplatives. C'est impossible, et l'ignorance de cette vérité pourrait jeter dans la désolation celles qui ne le sont point (2)... Le Seigneur tarde parfois beaucoup,

(1) *Château intérieur*, 5e demeure, ch. 1, trad. des Carmélites, 1910, p. 128. — C'est cette traduction que nous donnons dans les citations suivantes.

(2) Même si toutes les âmes, et plus particulièrement toutes les

mais il donne alors d'un seul coup et magnifiquement ce qu'il a donné à d'autres, peu à peu, en bien des années. »

D'où viennent ces réserves, qui paraissent au premier abord contredire le principe de l'appel général des âmes à la contemplation infuse ? (1) « Il semble qu'il y ait contradiction, dit sainte Thérèse elle-même (2), entre ce que je viens de dire au chapitre précédent (de l'appel général) et ce que j'avais dit plus haut (ch. 17), quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. » — Et elle maintient de fait le principe de l'appel général, qu'elle explique à nouveau : « Notre-Seigneur, en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, et les autres par tel autre. Non, dans sa grande miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer... Que dis-je, c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle (*Jésus debout dit à haute voix : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Joan. VII, 37). Dans sa bonté néanmoins, il ne nous fait point violence ; mais afin que personne ne se retire sans consolation et ne meure de soif, il abreuve de plusieurs manières ceux qui veulent bien le suivre. D'une source si abondante naissent

Carmélites sont *appelées* à la contemplation, il ne s'ensuit pas évidemment que toutes doivent être déjà contemplatives. Comme le dit sainte Thérèse dans ce texte que nous citons, Dieu tarde parfois beaucoup à accorder ce don. Il se peut même qu'une âme très généreuse, mais très portée par nature à s'extérioriser, n'arriverait à la contemplation infuse qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de la vie ici-bas.

(1) Voir, sur la conciliation de ces textes de sainte Thérèse, le P. Arintero, *Evolucion mystica*, p. 639, note 1, *Cuestiones misticas*, p. 325 ss., ainsi que le travail du P. Garate, S. J., *Razon y Fe*, juil. 1908, p. 325, travail qu'il conviendrait de traduire en français et de faire connaître pour faire tomber une objection assez répandue contre le principe que nous défendons.

(2) *Chemin de la Perfection*, c. 20, trad. des Carmélites.

divers ruisseaux, les uns grands, les autres moindres : il y a même des flaques d'eau pour les enfants, c'est-à-dire pour ceux qui commencent... Ainsi, mes sœurs, ne craignez pas de mourir de soif dans cette voie... Cela étant, suivez mon conseil, et ne restez pas en chemin ; mais combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine (1). »

Les restrictions faites plus haut par sainte Thérèse ne concernaient donc pas l'appel général éloigné, mais l'appel individuel prochain dont nous devons parler maintenant.

*
* *

§ II. — L'Appel individuel prochain.

Les susdites réserves, disons-nous, visent non pas la loi générale du plein développement de la vie de la grâce, considérée en soi, mais le terrain où la semence divine est reçue, comme il est dit dans la parabole du semeur. « Pendant qu'il semait, des grains tombèrent le long du chemin, et les oiseaux du ciel vinrent et les mangèrent. D'autres grains tombèrent sur un sol pierreux, où il n'y avait pas beaucoup de terre, et ils levèrent aussitôt, parce que la terre était peu profonde. Mais le soleil s'étant levé, la plante, frappée de ses feux et n'ayant pas de racine, sécha. D'autres tombèrent parmi les épines, et les épines crûrent et les étouffèrent. D'autres tombèrent dans la bonne terre, et ils produisirent des fruits, l'un cent, un autre soixante, et un autre trente. Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende ! » (Matth. XIII, 4.) Ainsi encore, parmi les arbres, le cèdre ou le palmier atteignent *normalement* une *grande* hauteur dans une terre et un climat favorables, mais il en va tout autrement dans un autre climat. De même la question de l'appel à la vie mys-

(1) *Chemin de la Perfection*, ch. XX, trad. des Carmélites.

tique se complique et se matérialise en quelque sorte, dès qu'on considère la vie de la grâce, non plus en soi, mais dans les âmes qui la reçoivent.

Les âmes en état de grâce sont-elles par là même *toutes* et *chacune appelées* à la vie mystique proprement dite?

Il est clair d'abord qu'elles n'y sont pas toutes *prédestinées*; car la prédestination produit infailliblement son effet, sans pourtant violenter la liberté; et c'est un fait que les âmes en état de grâce n'arrivent pas toutes à la vie mystique.

Il est clair encore qu'elles n'y sont pas toutes individuellement *appelées* d'une façon *prochaine*; car on ne trouve certes pas en toutes les *trois signes* de cet appel, énumérés par saint Jean de la Croix et communément admis. Nous les avons indiqués dans un précédent article : 1° la méditation devient impraticable, 2° l'âme n'a aucun désir de fixer l'imagination sur aucun objet particulier, intérieur ou extérieur, 3° elle se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse (1). Ces trois signes ne se constatent pas dans toutes les âmes en état de grâce.

Mais nous croyons que toutes et chacune sont *appelées* à la vie mystique d'une façon *éloignée* et *suffisante*, puisque la grâce des vertus et des dons, qu'elles ont reçue, de par la loi intime de son développement, contient en germe la vie mystique, prélude normal de celle du ciel (2).

(1) *Montée*, II, c. 11 et 13. Dans la *Nuit obscure*, I., c. 9, ces trois signes sont formulés d'une manière plus accusée comme signes de la *sécheresse purificatrice* : 1° On ne trouve ni goût ni consolation dans les choses divines (connues par la voie des sens) ni dans aucune chose créée; 2° on garde ordinairement, dans le souvenir de Dieu, la crainte de ne pas le servir, d'aller à reculons, à cause du manque de saveur dans les choses divines; 3° on est incapable de méditer quand on veut s'y livrer, comme on en avait coutume, en recourant au sens de l'imagination. La raison en est que Dieu commence à se communiquer, non plus au moyen du raisonnement, mais par l'acte de simple contemplation.

(2) L'expression *grâce suffisante éloignée* est courante en théologie dans une autre question, qui ressemble à celle-ci, et qui concerne non pas toutes les âmes en état de grâce, mais tous les hommes : est-

Que veut dire appel éloigné et suffisant ? Cela signifie que *si* toutes les âmes étaient fidèles à éviter, comme elles le doivent, le péché non seulement mortel mais véniel, si elles étaient, chacune dans sa condition, généralement dociles au Saint-Esprit, et si elles vivaient assez longtemps, un jour viendrait où elles recevraient la vocation prochaine et efficace à une haute perfection et à la vie mystique proprement dite. Elles en ont en effet reçu le principe radical. Avant ce jour on peut dire purement et simplement qu'elles n'y sont pas encore appelées, comme on dit, des infidèles, qui n'ont jamais entendu la prédication de l'Évangile, qu'ils ne sont pas encore individuellement appelés à la vie chrétienne, bien qu'il y ait une vocation générale des païens à la vie chrétienne, comme à l'unique voie du salut voulue par Dieu pour tous les hommes (1).

Bien des âmes ne se développeront pas assez spirituellement pour être disposées comme il convient à la vie mystique. Cela surtout par manque d'humilité, de pureté de cœur, de simplicité de regard, de recueillement, de générosité ; ou aussi parce que trop portées par nature à s'extérioriser, ou parce que trop absorbées dans l'étude ou les soucis d'administration, elles n'ont pas assez l'amour de l'oraison silencieuse et profonde qui conduit à l'union.

il possible pour tous et chacun de se sauver ? Dieu non seulement a préparé en général, mais offre et donne à tous les hommes et à chacun en particulier, en vue du salut, des secours suffisants, suffisants au moins d'un façon éloignée, selon les conditions de chacun. C'est ainsi que la grâce *suffisante prochaine* pour prier est une grâce *suffisante éloignée* pour faire l'œuvre salutaire en vue de laquelle on prie ; et si l'on ne résiste pas à cette grâce suffisante éloignée, on recevra la grâce *suffisante prochaine* pour bien agir ; et si l'on ne résiste pas à cette dernière, on recevra *la grâce efficace*, qui nous fera accomplir l'œuvre salutaire. Cf. Billuart, *de Deo*, diss. 7, a. 8. Cette doctrine s'applique même aux infidèles et aux pécheurs endurcis.

(1) S. Thomas, I *Sent.*, q. 41, a. 2, ad 3^um^ : « Vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid... Est quædam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna ; haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem prædicatoris. »

Comme il est facile de s'attarder en chemin et de vivre seulement à la superficie de soi-même! Souvent enfin manquera à ces âmes une bonne direction, ou un milieu convenable. Elles ne seront pas appelées à la vie mystique d'une façon *prochaine*.

Il se peut que quelques-unes d'entre elles, quoique généreuses, faute de certaines conditions qui ne dépendent pas de leur volonté, n'arriveraient à la vie mystique qu'après un temps plus long que la durée ordinaire de notre existence ici-bas (1).

D'autres, généralement plus avancées, y seront appelées d'une façon *prochaine et suffisante*, mais elles ne répondront pas toutes à cet appel; plusieurs se décourageront dès les premiers pas dans la nuit obscure; ces dernières sont très nombreuses, et souvent, dit saint Jean de la Croix, elles sont mal dirigées par leur guide spirituel en ce passage difficile (2).

D'autres seront appelées d'une façon *prochaine et efficace* à la vie mystique, mais n'en dépasseront pas les degrés inférieurs par manque de générosité ou de direction. Comme le dit la parabole du semeur, il y a de bonnes âmes qui donnent trente pour un; ce n'est pas le sommet du développement normal; d'autres donnent soixante pour un.

D'autres enfin donneront cent pour un; elles seront

(1) Par là s'expliquent plusieurs restrictions de Tauler, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix au principe de l'appel général; elles visent des cas individuels, à raison d'obstacles particuliers.

(2) *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § 4, trad. Hoornaert, p. 291, d'après l'édition critique : « Ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, (ces directeurs) détournent les âmes des délicates onctions par lesquelles le Saint-Esprit les prépare à l'union divine. Ils se contentent de leur prescrire des recettes méprisables, qu'ils ont inventées ou trouvées çà et là au hasard des lectures, et qui conviennent à peine à des commençants... Ils s'obstinent à ne pas laisser passer les âmes — même si le désir de Dieu se manifeste formel — au-delà de leurs principes et méthodes qui ne connaissent que le discursif et l'imaginaire. Défense aux âmes de franchir les limites de la capacité naturelle, et qu'il est pauvre le fruit qu'elles en retirent. »

appelées d'une façon prochaine et efficace aux degrés supérieurs de la vie mystique, à l'union transformante ; et nous verrons par là qu'elles y étaient prédestinées.

« Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », remarque sainte Thérèse à propos des cinquièmes demeures ; et nous devons aspirer humblement à faire partie de cette élite. Comme il est de foi, contre les jansénistes, que celui qui ne fait pas son salut, *peut* le faire, par la grâce suffisante, qui lui est donnée, il faut dire aussi : l'adulte, qui, après avoir négligé bien des grâces, n'arrive qu'à un degré inférieur de gloire au ciel, *pouvait*, sans y être prédestiné, arriver plus haut, et il y serait parvenu, s'il avait été plus fidèle (1). Seuls les saints, après avoir très généreusement employé le temps de l'épreuve, arrivent à la plénitude de l'âge parfait, sans être pourtant tous de très grands saints. Dans l'union transformante, qui est ici-bas l'âge de la sainteté, il y a certes bien des degrés inférieurs à celui qu'ont connu saint Paul ou saint Jean. De même dans une forêt, bien des chênes atteignent toute leur grandeur normale, s'élèvent au-dessus de beaucoup d'autres moins bien venus, sans arriver pourtant à la hauteur de certains chênes géants, véritablement exceptionnels.

Par là s'explique un texte controversé de saint Jean de la Croix : *Nuit obscure*, l. I, c. 9, fin. Il y rappelle d'abord le principe général que nous l'avons vu souvent exprimer plus haut : « Une fois que l'âme est entrée dans la purification (passive des sens), l'impuissance de discourir ne fait qu'augmenter..., l'âme finira par abandonner (dans l'oraison) toute opération sensitive, si elle doit vraiment progresser (*si es que han de ir adelante*) ». Puis il ajoute : « Pour ceux qui ne vont pas par le chemin de la contemplation (*porque los que non van por camino de contemplacion*) (2), il en est autrement ; pour eux la nuit des sens

(1) Voir sur ce point S. François de Sales, *Amour de Dieu*, l. II, c. 11.

(2) Nous modifions ici la traduction Hoornaert, qui porte inexacte-

est souvent interrompue. Tour à tour, elle se fait sentir et disparaît, tantôt la méditation discursive est impossible et à un autre moment elle devient aisée. Dieu ne les tient alors dans cette voie que pour les éprouver et les humilier, pour réformer leur appétit, afin de les détourner d'une gourmandise vicieuse en matière spirituelle, et non avec l'intention de les conduire à la voie de l'esprit, qui est celle de la contemplation proprement dite. Dieu, en effet, *n'élève pas* (1) à cette contemplation tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit ; il n'en prend pas même la moitié. Pourquoi ? Lui seul le sait. Ces derniers (que Dieu n'élève pas à la contemplation proprement dite) (2) n'achèvent jamais de sevrer le sens de façon à faire abandon des considérations et des raisonnements, et ils n'ont cette grâce que par intermittence, comme nous venons de le dire. »

Ce texte ne nie pas l'appel général éloigné des âmes en état de grâce à la vie mystique, il nie seulement pour plusieurs l'appel individuel prochain et efficace à la perfection de cette vie. Les bonnes âmes dont il est parlé dans ce texte sont celles qui, d'après la parabole du semeur, donnent trente pour un. Ce n'est pas le sommet du développement normal de la vie de la grâce ; d'autres donneront soixante et même cent pour un, dit la parabole.

Saint Jean de la Croix ne dit pas que les âmes dont il parle, sans être appelées d'une façon prochaine aux degrés supérieurs de la vie mystique, sont appelées à une haute perfection. Il enseigne même le contraire : pour lui, on ne peut atteindre la haute perfection sans traverser la nuit

ment : « ceux qui ne sont pas *appelés* à la voie contemplative », ce qui paraît exclure l'appel général éloigné, bien que ce mot puisse s'entendre de l'appel individuel prochain.

(1) Saint Jean de la Croix dit bien : « Dieu n'*élève* pas » (*lleva*), et non pas : « Dieu n'appelle pas ». Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus.

(2) Ici encore, nous modifions la traduction Hoornaert qui porte : « Ceux qui ne sont pas *appelés* » ; l'original dit : « ces derniers », c'est-à-dire ceux que Dieu n'*élève* pas.

des sens et même celle de l'esprit (*Nuit*, I, c. 3, c. 14 ; II, c. 1).

Et si on lui demande : Pourquoi Dieu n'élève-t-il pas à la contemplation proprement dite tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit? Pourquoi n'en prend-il pas même la moitié ? il ne répond pas comme le lui font dire certains commentateurs : La contemplation proprement dite est de soi extraordinaire, elle dépasse le sommet de la vie normale. Il répond tout au contraire : *Dieu seul le sait.* Ainsi saint Augustin, à propos du texte : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », remarque : « Pourquoi Dieu attire-t-il celui-ci, et non pas celui-là ? ne cherche pas à le savoir, si tu veux éviter l'erreur (1). » C'est le mystère de la prédestination (2), dont saint Jean de la Croix dit lui-même : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée*, II, c. 4). En cela saint Jean de la Croix parle comme Tauler (3), Louis de Blois, Ruysbroeck et les autres grands mystiques.

(1) « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » (Super Joann., tr. 26). S. Thomas cite ce texte et parle de même I^a, q. 23, a. 5, ad 3.

(2) C'est ainsi que le P. Lamballe explique fort bien ce texte de saint Jean de la Croix, dans son livre *La Contemplation*, p. 70-72.

(3) Tauler constamment dans ses *Sermons* montre que le plein développement de la vie de la grâce ne se trouve ici-bas que dans l'union mystique qui se fait au fond de l'âme, et à laquelle tout chrétien doit aspirer, comme au prélude de la vie du ciel. Cf. les 3 sermons sur la Nativité, celui du 1^er^ dim. après Noël, les 3 sur l'Épiphanie, ceux du 1^er^ et du 4^e^ Dim. après l'Oct. de l'Épiphanie, du lundi de Pâques, du 9^e^ et du 20^e^ Dim. après la Trinité, etc.

Après avoir affirmé ce principe général sous toutes ses formes et invité les âmes à aspirer à cette perfection, il peut paraître parfois faire des réserves. Il dit dans le 2^e^ sermon du 20^e^ Dim. après la Trinité : « Dieu appelle quelques-uns à la contemplation intime; il en appelle d'autres à l'action ; et enfin Il en appelle un petit nombre à l'ineffable repos intérieur, au tranquille silence, pour adhérer à la divine obscurité dans l'unité de l'esprit. » Mais cette dernière phrase

Déjà dans l'ordre naturel, ce n'est pas même la moitié des hommes qui arrivent à discipliner leurs passions, bien qu'ils y soient tous appelés par leur nature même d'êtres raisonnables. De même, parmi ceux qui étudient de longues années une science, les mathématiques, le droit, la médecine, ce n'est pas même la moitié qui arrive à en avoir une connaissance approfondie ; non seulement les inventeurs ou les génies extraordinaires sont rares, mais ceux qui, sans rien inventer, s'assimilent d'une façon supérieure l'acquis d'une science, ne sont pas nombreux. De même dans l'ordre de la vie de la grâce, ce n'est pas même la moitié des âmes intérieures qui sont élevées au sommet du développement normal de la vie surnaturelle : c'est une élite. « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », comme le dit souvent à ce propos sainte Thérèse ; mais nous devons désirer humblement faire partie de cette élite, comme nous devons désirer grandir dans la charité, sans mettre une limite à son progrès.

La doctrine selon laquelle toutes les âmes en état de grâce ont les secours suffisants et éloignés pour arriver à la vie mystique, n'offre pas de plus grandes difficultés que cette autre qui est certaine pourtant : tous les hommes, y compris les infidèles et les pécheurs endurcis, ont non seulement en général, mais en particulier, les secours

vise certainement, non pas l'appel *éloigné* à la vie unitive, qui est général selon les principes de Tauler, mais l'appel *prochain*. La preuve en est, qu'il ajoute immédiatement : « Mais la plupart ne réfléchissent pas à leur vocation, d'où il suit que lorsque Dieu les appelle aux choses extérieures, c'est alors qu'ils se recueillent, et quand il les voudrait recueillis, c'est alors qu'ils se répandent au dehors. » Ces dernières lignes parlent d'un appel individuel prochain par une grâce actuelle suffisante. Dans les pages suivantes, Tauler revient à son principe : « Plongeons-nous donc d'un trait, et du plus intime de notre âme, dans ce vrai fond de Dieu... Et si nous ne pouvons pas, d'un coup, atteindre cette nudité de l'esprit... allons-y doucement, méthodiquement par la voie de la contemplation intérieure et des opérations intimes. » C'est la même doctrine que celle que nous trouvons plus tard chez Louis de Blois, le défenseur de Tauler et chez saint Jean de la Croix.

suffisants (gratias saltem remote sufficientes) pour faire leur salut.

Nous examinerons prochainement les difficultés qui peuvent se présenter à l'esprit. Terminons aujourd'hui par cette conclusion de Louis de Blois si conforme à la tradition : « *Celui qui persévère obtient ordinairement l'union mystique* : si vous pratiquez fidèlement tous les jours ce saint exercice (de l'oraison) ; si, par des entretiens intérieurs, si, par des désirs pleins d'amour, vous vous efforcez sans cesse de vous unir à Dieu ; si vous persévérez constamment dans l'abnégation de vous-même, et dans la mortification de vos sens, et que, ni vos chutes réitérées, ni les innombrables distractions de votre âme, ne vous fassent point renoncer à votre dessein, vous parviendrez infailliblement à la perfection, à l'union mystique avec Dieu, sinon pendant votre vie, du moins au moment de votre mort (1). » C'est là l'ordinaire, comme le dit le titre du chapitre ; mais comme ce qui est ordinaire ne se réalise pas dans chaque cas particulier, Louis de Blois ajoute : « Et si même alors vous en étiez privé, vous y parviendrez certainement après votre mort : car dans l'éternité, vous jouirez de la perfection elle-même, dans un degré d'autant plus ou d'autant moins élevé que vous l'aurez recherchée plus ou moins ardemment sur la terre... Ainsi donc, courage : demandez avec persévérance ; souvenez-vous des paroles de Jésus : « Quiconque demande, reçoit. Celui qui cherche, trouve, et l'on ouvrira à celui qui frappe. » Rappelons-nous aussi la parole que sainte Thérèse aimait à citer à ce propos : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine. » Jésus disait cela, ajoute saint Jean, de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui (Joan., VII, 38). Cet Esprit nous l'avons reçu : « Fons vivus, ignis, caritas et spiritalis unctio. »

fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collegio Angelico.

(1) *Institutio spiritualis*, c. XII, § 1.

La beauté du Christ

I. — L'Humanité du Christ et la piété.

L'Humanité de Jésus est, pour nous, la voie normale, abrégée et nécessaire qui mène à Dieu. Il ne saurait y avoir de doute sur ce point : « *Il fallait à l'homme un « Idéal visible* », dit en substance saint Augustin ; *cet idéal « n'était réalisé en aucun des humains : Dieu seul, Dieu « invisible, était cet Idéal. Alors, pour que cet Idéal fût « rendu visible, Dieu s'incarna* (1). »

C'est bien là, en effet, parmi tant d'autres, une des raisons de l'Incarnation (2) : l'homme, *pécheur* et *dévoyé*, avait besoin non seulement d'un Rédempteur, mais encore d'un guide et d'un modèle : d'un guide sur les pas duquel il pût s'engager ; d'un modèle qui fût visible et réalisable pour lui.

Jésus-Christ, Dieu fait Homme, est devenu ce Guide et ce Modèle (3), et vouloir — *à moins de grâces spéciales* — aller directement à la Divinité sans passer par l'Humanité

(1) S. Aug., *Sermo de Nat. Domini* : « Homo sequendus non erat qui videri poterat ; Deus sequendus erat qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine et quem homo sequeretur, Deus factus est homo. »

(2) S. Th., III, q. 1, a. 2.

(3) Cf. Joa. XIV, 6, où Jésus dit : « Je suis la *voie*, la vérité et la vie. »

de Jésus, serait tomber dans l'illusion, une illusion dangereuse pour la piété.

Le cas n'est pas chimérique, puisque sainte Thérèse elle-même avoue que ce fut le sien. Il faut lire et relire dans sa Vie « écrite par elle-même » cet admirable chapitre XXII^e^, où l'humilité de la Sainte éclate, et aussi la rectitude de son jugement, et la sûreté de sa doctrine spirituelle, et son insistance à tracer aux âmes avides de perfection, un chemin sûr, droit, exempt de pièges : ce chemin n'est autre que l'Humanité sainte de Jésus. « Je veux parler ici, « s'écrie-t-elle, d'une chose qui me paraît importante... « Comment ai-je bien pu avoir en l'esprit, même une « heure, cette pensée que vous étiez, Seigneur, un obsta- « cle à la piété?... Pour moi, je l'ai reconnu et je le vois « clairement : nos hommages ne sauraient plaire à Dieu « que par *Jésus-Christ* ; et sa volonté est de ne nous accor- « der de grandes grâces que *par les mains de cette Huma- « nité* très sainte en qui Il met toutes ses complaisances. « C'est cent et cent fois que je l'ai vu par expérience, et je « l'ai entendu de la bouche même de Notre-Seigneur (1). »

N'est-ce pas d'ailleurs la *loi* de notre nature de remonter du sensible à l'intelligible, du visible à l'invisible, et de la création au Créateur ? « *Les perfections invisibles de « Dieu,* dit saint Paul, *sont rendues intelligibles à l'homme « par les choses créées* (2). » Or, parmi ces dernières — et j'y comprends nos idées les plus profondes — aucune n'est pour nous un miroir aussi limpide, aussi révélateur, aussi éclatant de Dieu, que la Sainte Humanité de Jésus. Pensons au lien d'essence unique qui l'unit au Verbe de Dieu : ce n'est pas un lien de fortune et de hasard, accidentel et superficiel, mais un lien substantiel et plus précisément personnel. C'est dans la Personne du Verbe de Dieu que la Divinité et l'humanité se donnent le « *baiser d'amour* » (3) qui les unit à tout jamais. Il est facile de

(1) Œuvres de sainte Thérèse, trad. Bouix, t. I, ch. XXII, p. 219.
(2) Ad. Rom. I, 20.
(3) L'expression est de saint Bernard, in Cant. Cant. sermo 2 :

comprendre que cette union — si elle ne change et n'enrichit en rien la Divinité qui est et reste nécessairement immuable — cette union est grosse de conséquences heureuses pour l'Humanité de Jésus !

Cette Humanité est parfaite de toute la perfection qu'elle comporte, et, par suite, devient pour nous la *révélation* la plus complète de notre invisible Idéal. Pour aller à Dieu, allons donc à l'Humanité de Jésus de toute notre âme; que cette humanité tienne une place d'honneur dans notre vie spirituelle et, par conséquent, dans notre étude.

Et ceci est la raison d'être des pages qui suivent.

*
* *

II. — Le corps, élément essentiel de l'Humanité du Christ.

L'Humanité du Christ est adorable en chacun de ses éléments, comme en sa totalité. Ces éléments constitutifs sont les mêmes qu'en tout homme : le Christ n'a pris une nature humaine ni mutilée, ni tronquée, ni incomplète comme nature; en Lui, comme en nous, elle est essentiellement composée d'une âme et d'un corps. Si saint Jean, au prologue de son Évangile, définit l'Incarnation par ces deux mots : « Le Verbe s'est fait *chair* » (1), ce n'est point pour dénier au Christ une âme humaine avec ses facultés; c'est sans doute pour montrer l'amour de Dieu qui consent à franchir la distance infinie qui sépare le Verbe et la « chair »; c'est à coup sûr pour confondre « *plusieurs faux prophètes* » (2) négateurs de la réalité de l'humanité prise par le Christ. Contre ces négateurs, l'évangéliste désigne la nature humaine par son élément le plus visible,

« *Felix osculum*, ac stupenda dignatione mirabile, in quo non os ori imprimitur, sed Deus homini unitur. »

(1) S. Jean, I, 14.

(2) I Joa., IV, 2.

le plus extérieur, celui qui, tombant sous les sens, empêche de crier au mythe, à l'apparence, à l'irréel ; mais cet élément n'exclut point l'autre, et cette expression de « chair » sous la plume de l'évangéliste, comme souvent dans le langage, a une valeur représentative de toute la nature humaine.

Il n'en demeure pas moins vrai que « la chair », c'est-à-dire le *corps* de Jésus, élément intégral, essentiel de son Humanité Sainte, a une valeur en elle-même, et mérite par là d'arrêter tout d'abord les regards de notre piété. L'Église sur ce point nous fournit des indications précieuses et nous donne des orientations précises dans les paroles et les gestes de sa liturgie. Le culte du Corps du Christ y tient une place éminente, par des fêtes spéciales et assez nombreuses. L'Eucharistie elle-même n'est-elle pas appelée, dans le langage liturgique, le « *Corpus Christi* » : *la solennité du Corps du Christ*? et quand le prêtre distribue aux fidèles la sainte communion, ne prononce-t-il point ces mots simples mais évocateurs : « Que *le Corps* de Notre-Seigneur Jésus-Christ te garde pour la vie éternelle » ?

A qui s'étonnerait de ces façons ecclésiastiques de parler et d'agir, il suffirait de rappeler que c'est surtout par son corps que Notre-Seigneur appartient à notre humanité; que ce corps de Jésus supprimé, comme le voulaient les gnostiques des premiers siècles, l'Incarnation n'existerait plus : il faudrait en conséquence supprimer et la maternité divine de Marie et cette grande et profonde fraternité qui nous unit à Jésus « Fils de l'Homme ».

En outre, c'est bien le corps du Christ qui a été l'instrument, la cause instrumentale des travaux, des miracles, des souffrances et du grand sacrifice du Rédempteur.

C'est par Lui que nous voyons *Dieu* avec nos yeux de de chair et, à cause de lui, saint Jean a pu écrire : « Ce qui était dans le commencement, *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu* de nos yeux, ce que nous avons contemplé et *ce que nos mains ont touché* du Verbe de vie, — car la vie a été manifestée et nous l'avons vue, et nous lui

rendons témoignage et nous vous annonçons la Vie éternelle qui était dans le sein du Père et qui nous a été manifestée, — *ce que nous avons vu et entendu*, nous vous l'annonçons afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ (1). »

Suivons donc le geste infaillible de l'Église et portons avec elle nos hommages adorateurs au « Corps du Christ ». Faisons davantage. Puisque ce corps ne saurait être qu'un pur chef-d'œuvre, entrons dans le plan sanctificateur de Dieu, en nous laissant *ravir à sa beauté*.

Mais, au fait, le Corps du Christ était-il beau ?

*
* *

III. — Les éléments de la beauté.

Qu'est-ce que la beauté ? — « Question d'aveugle », aurait dit Aristote, et de fait il est plus facile de reconnaître la beauté que de la définir. N'est-elle point diverse d'ailleurs comme les choses et les êtres qu'elle revêt, et hiérarchisée comme eux ?

Au-dessus des beaux spectacles de la nature, il y a ceux de l'humanité ; au-dessus et au-delà de la beauté des corps, il y a celle des âmes. Une belle pensée vaut mieux qu'un beau visage ; une belle action, qu'une belle pensée. En ce sens, les plus grands artistes, ce sont les Saints qui avec de l'action humaine créent de la beauté divine.

La beauté est donc chose complexe et comme une résultante.

Si l'on en croit saint Thomas, la beauté, dans quelque ordre que ce soit, est constituée par trois éléments, dont le dernier paraît bien être le principal : l'intégralité de l'être, l'harmonie des proportions et la splendeur des tein-

1) I^re^ Epître, I, 1-4.

tes (1). — Saint Thomas rejoint ici Platon, s'il est certain que Platon ait défini le beau : *la splendeur du vrai.*

D'après certains, un autre élément serait nécessaire : la bonté. Je ne sais plus quel ancien disait de la beauté qu'elle est *la fleur de la bonté* : *flos bonitatis*, et Plotin affirme quelque part que la beauté n'est que le rayonnement extérieur de la bonté intérieure : *quod est bonum intus est pulchrum extra.*

Le Père Lacordaire, réunissant tous ces éléments, la définissait éloquemment : « l'épanouissement de l'être dans *la lumière, l'harmonie, la grandeur* et la bonté, images elles-mêmes de la lumière, de l'harmonie, de la grandeur et de la bonté de Dieu (2) ». Cette excellente définition nous avertit que la beauté — comme toute perfection d'ailleurs — n'est absolue qu'en Dieu : en Lui, elle est substance, car comme Il est le Bien Infini, Il est le Beau Infini. Au contraire, en toute créature, — être, faculté, action ou opération — la beauté n'existe qu'à titre surajouté, à l'état de *reflet* peut-on dire, et seulement quand se trouvent réunis les trois éléments nommés par saint Thomas : la grandeur ou l'intégrité ; la proportion ou l'harmonie ; la lumière ou l'éclat.

Cette doctrine appliquée au corps humain nous indique que celui-ci ne saurait être beau et parfait ni dans un « amputé » par manque d'intégrité, ni dans un « contre-

(1) Cf. S. Thomas, I p., q. 39, a. 8 : « Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio... ; et debita proportio sive consonantia, et iterum claritas. » — Notons, — ce qui intéresse notre étude actuelle — que saint Thomas donne cette définition de la *beauté* dans le traité *de la Trinité*, et qu'il établit là que la notion de *beauté* s'applique, s'attribue tout particulièrement au Fils de Dieu, parce que, 1° Il possède en *intégrité*, comme le Père, la nature divine ; 2° il est *l'expression harmonieuse* du Père, et 3° il est, comme Verbe, « lumière et splendeur » d'intelligence divine.

(2) La *bonté* n'est pas élément *constitutif* de la beauté. Lacordaire a dit lui-même : « La bonté peut ne pas arriver jusqu'à la beauté ; celle-ci suppose une certaine splendeur, et, en ce sens, la bonté toute seule n'émeut jamais jusqu'au ravissement. »

fait » par manque d'harmonie. Au surplus, intégrité et harmonie ne concourent à la beauté du corps humain que si une lumière apparaît au visage, lumière de pensée ou de désir, lumière de joie ou de noble passion, rayon d'intelligence, de flamme, de vie intérieure ardente et pure.

C'est cette beauté, faite d'intégrité, de proportion et de lumière ; beauté virile, et non efféminée ; beauté vivifiante, et non troublante ; beauté divine, et non animale ;

« beauté qui rend pareils à des temples, les corps »,

comme dit magnifiquement le poète ; — c'est cette beauté que nous revendiquons pour Jésus et qui doit être pour nous objet de contemplation « ravissante », ravissante à la fois pour nos yeux et pour nos âmes.

*
* *

IV. — Beauté du Christ dans son corps ressuscité

Cette beauté physique, Jésus-Christ la possède, sans aucun doute, dans son corps ressuscité. Aucun théologien ne soutiendrait le contraire. C'est même à l'image de ce corps glorifié, impassible désormais, agile et immortel (1), que sera « reformé » notre corps miséreux, un jour, au témoignage de l'apôtre saint Paul (2). Le corps du Christ sera donc le corps « modèle, idéal », et ceci comporte pour lui un état de perfection et de beauté.

Cette beauté est indescriptible, et les Saints qui, par faveur spéciale, ont pu l'entrevoir, n'en savent redire que

(1) I Cor., xv, 42 : « Semé dans la corruption, le corps ressuscite *incorruptible* ; semé dans l'ignominie, il ressuscite *glorieux* ; semé dans la faiblesse, il ressuscite *plein de force* ; semé corps animal, il ressuscite corps *spirituel*. »

(2) Ad Philip., III, 21 : « Jésus-Christ transformera notre corps si misérable en le rendant semblable à son corps glorieux. »

« l'éclat », accablant d'ailleurs pour leur faiblesse. « Je fus ravi en esprit, dit saint Jean, et je vis quelqu'un qui *ressemblait* à un fils d'homme... sa tête et ses cheveux étaient blancs *comme* de la laine blanche, *comme* de la neige, et ses yeux étaient *comme* une flamme de feu... et son visage était *comme* le soleil lorsqu'il brille dans toute sa force (1). »

Saint Jean, dans ce passage, impuissant qu'il est à exprimer l'objet de sa vision, semble lutter avec les mots, les expressions, pressurant les vocables, multipliant les comparaisons, s'efforçant par des choses créées à donner une idée de l'ineffable beauté du Christ ! On voit qu'il est accablé sous son poids et que son admiration ne va pas sans crainte.

La même impuissance à retracer la beauté du Christ ressuscité se retrouve chez sainte Thérèse, elle qui fut favorisée de si fréquentes visions de la Sainte Humanité du Christ : « Il plut à Notre-Seigneur, un jour, quand j'étais « en oraison, de me montrer seulement ses mains : la « beauté en était si ravissante que je n'ai point de termes « pour la peindre..... Peu de jours après, je vis sa divine « figure et je demeurai entièrement ravie... Quand bien « même je me serais efforcée durant des années entières « de me figurer une beauté si ravissante, jamais je n'aurais « pu en venir à bout, tant sa *blancheur* et son *éclat* sur- « passent tout ce qu'on peut s'en imaginer ici-bas. C'est « un *éclat* qui n'éblouit point ; c'est une *blancheur* ineffa- « blement pure et suave tout ensemble ; c'est une *splendeur* « infuse qui cause à la vue un indicible plaisir ; c'est une « *clarté* qui rend l'âme capable de voir cette beauté si « divine ; c'est une *lumière* infiniment différente de celle « d'ici-bas, et auprès de ses rayons... ceux du *soleil* per- « dent leur lustre... (2) »

(1) Apoc., I, 10, 12 à 16. Il s'agit bien ici de Jésus-Christ. Il dit, en effet, à saint Jean, v, 18 : « Ne crains point, je suis le premier et le dernier et le vivant ; j'ai été mort et voici que je vis aux siècles des siècles ; je tiens les clefs de la mort et de l'enfer... »

(2) Ibid., ch. XXVIII, p. 300.

La vue de cette beauté physique du Christ glorieux sera, au ciel et pour les élus, une joie — non la plus haute, ni la plus béatifiante —, une joie très réelle cependant, une joie ineffable. Elle fera le ravissement de nos yeux et par eux de nos âmes!

Toutes les beautés matérielles de la terre — les plus puissamment émotionnantes — beautés de la nature ou beautés de l'art, — toutes ces beautés, vestiges de Dieu, disparaîtront devant la beauté de l'Humanité glorifiée de Jésus! comme l'ombre, indicatrice de lumière, s'éclipse, le soleil levé, ou comme l'aurore qui annonçait le plein midi disparaît quand celui-ci est venu!

Un auteur moderne dit excellemment : « Outre que Jésus-« Christ comme type et Chef de la création considérée au « triple point de vue de la nature, de la grâce et de la « gloire, résume et exprime éminemment, *dans la partie « inférieure de son humanité*, les agréments, les splendeurs, « les harmonies du cosmos... ; outre qu'il exprime aussi « les excellences de son âme divine, il exprime de plus, au « vif, et avec une fidélité somptueuse, les adorables attri-« buts de la Divinité... il manifeste dans tous ses membres, « dans tous ses sens, dans toutes les fibres de son être « corporel, la beauté de la Trinité tout entière ; et en effet, « le Père et le Saint-Esprit, sans être unis personnellement « comme le Fils, à l'humanité du Christ, y résident et y « font sentir leur vertu par manière de concomitance...

« En vérité, le corps de Jésus-Christ communie en quel-« que sorte à l'infinité des perfections de sa nature divine. « En le voyant, c'est l'être incréé lui-même, rendu percep-« tible à notre organe oculaire, par l'intermédiaire de son « propre corps, que verra ce même organe... (1) »

Le ravissement causé aux élus par la Sainte Humanité du Christ fera partie de ce « Torrent de jouissance : *tor-*

(1) Brinquant : « La fête oculaire dans le ciel » (Limé, Imp. de la Croix de l'Aisne), p. 168 et suiv.

rente voluptatis » dont parle le Psalmiste et auquel Dieu nous abreuvera éternellement, *potabis eos* (1).

*
* *

V. — Réfutation des raisons invoquées pour un Christ laid.

Redescendons sur terre et posons la question : Jésus-Christ dans son corps mortel, ou, si l'on veut, quand il était sur terre, enfant, adolescent, homme mûr, quand il allait par les rues de Nazareth ou de Jérusalem, sur les routes de Palestine ou sur les bords du lac de Génésareth, quand il entrait en agonie au jardin des Oliviers, ou mourait sur le Golgotha, — le Christ, dans sa vie terrestre, était-il beau ?

Quelques écrivains ecclésiastiques, et même quelque Père de l'Église, affirment que *non*, pour des raisons tirées de l'Écriture et de la morale, raisons qu'il faut discuter tout de suite pour les réduire à leur juste valeur, c'est-à-dire, pour quelques-unes, à rien.

L'Écriture, en effet, dans l'Ancien Testament, raconte à l'avance et en détail l'histoire de Notre-Seigneur. Or, plusieurs textes le représentent « sans beauté ». Le plus célèbre de ces textes est assurément celui du Prophète Isaïe :

« Il s'est élevé comme un faible arbrisseau !
« Comme un rejeton qui sort d'une terre desséchée !
« Il n'avait ni *forme* ni *beauté* pour attirer nos regards,
« Ni *apparence* pour exciter notre amour (2). »

C'est de ce texte que fait état, par exemple, saint Clément d'Alexandrie, quand il écrit : « Que le Christ ait eu un « extérieur dépourvu de charmes, c'est ce que nous atteste

(1) Ps. xxv, 9.
(2) Is., liii, 2.

« le Saint-Esprit par la bouche d'Isaïe ; le prophète nous « fait comprendre que la vraie beauté n'est pas l'attrait « sensible qui trompe, mais l'excellence de l'âme et l'im- « mortalité du corps... (1) »

En réponse à cet argument scripturaire, on opposera un autre argument scripturaire, je veux dire les textes inspirés, qui affirment la beauté du Messie, par exemple celui du Psaume :

« Tu es le plus beau des fils de l'homme,
« Et la grâce est répandue sur tes lèvres... (2)

ceux, si nombreux, où l'épouse du Cantique des Cantiques décrit par le détail la beauté incomparable de son Bien-Aimé qu'elle appelle : « sachet de myrrhe » — « Grappe de cypre » (3) — « Pommier en fleur au milieu d'arbres de « forêts » (4) ; qu'elle interpelle en disant : « Tu es beau et plein de charmes » (5) ; qu'elle dépeint enfin, avec complaisance et en termes choisis :

« Mon bien-aimé est blanc et vermeil !
« Sa tête est d'or pur...
« Ses cheveux flexibles comme des palmes,
« Et nous, comme le corbeau !
« Ses yeux ressemblent aux colombes...
« Ses joues sont un parterre de baume...
« Ses lèvres sont comme des lys
« D'où découle la myrrhe la plus pure...
« Ses mains sont des cylindres d'or...
« Son aspect est celui du Liban
« Élégant comme le cèdre...
« Toute sa personne est pleine de charme (6). »

Est-il possible, en vérité, de décrire en termes plus signi-

(1) Paedag. III. — P.L., VIII, 558.
(2) Ps. XLIV, 3.
(3) Cant. Cant., I, 13, 14.
(4) Ibid., II, 2.
(5) Ibid., I, 16.
(6) Ibid., V, 10, 16.

ficatifs la « beauté » physique du Christ, et ne faut-il pas entendre ces textes de Notre-Seigneur vivant en Palestine? Ne s'agit-il point là de beauté purement humaine et terrestre, s'appliquant à une personne, à un type palestinien?...

Ces textes, qui, d'ailleurs, ne s'appliquent au Christ qu'en un sens spirituel, peuvent s'entendre et le doivent peut-être de Jésus dans la gloire, ou même, au témoignage de certains Pères, de la Divinité de Jésus.

Nous n'en ferons donc pas état, mais les textes de l'Ancien Testament qui parlent du Christ « sans beauté » recevront une interprétation analogue. D'ailleurs, dans le texte d'Isaïe, appliqué au Messie, il s'agit, comme le contexte le montre bien, du Christ de la Passion, défiguré par la souffrance ; Isaïe ajoute, en effet :

« Il était méprisé et abandonné des hommes ;
« Homme de douleur, connaissant la souffrance,
« Comme un objet devant lequel on se couvre le visage.
« ... C'était nos maladies qu'il portait
« Et nos douleurs dont il était chargé, etc... (1) »

Disons donc que la question de la beauté ou de la laideur physique du Christ n'a pas été traitée à l'avance et formellement dans le livre de l'Ancien Testament.

***

L'est-elle traitée, cette question, au moins indirectement, dans le Nouveau Testament, dans l'Évangile surtout ? Tertullien le prétend, quand il dit : « La laideur corporelle du « Christ faisait ressortir ses actions et les rendait plus « merveilleuses. D'où peuvent venir à cet homme une telle « doctrine et de tels miracles ? disait-on, en voyant et en « méprisant son extérieur. Non seulement son corps n'avait

(1) Isaïe, v, 3-4.

« pas de clarté céleste, mais il manquait encore de la beauté « humaine... A défaut des prophètes, sa Passion et les « outrages dont il fut abreuvé, suffiraient à nous prouver « que sa physionomie était difforme. Aurait-on osé porter « la main sur un corps plein d'attraits et souiller de cra- « chats une belle figure? (1) » — Donc l'Évangile, en nous narrant la Passion du Sauveur et qu'on ait osé arrêter Jésus, le ligoter, le condamner, le torturer, le mettre à mort, est un témoignage indirect de la laideur du Christ! S'il eût été vraiment beau, on n'eût point osé lui infliger toutes ces horreurs! Tel est l'argument de Tertullien, dont il paraît absolument sûr : comme si d'abord la haine n'*aveuglait* pas et n'empêchait pas les Juifs de voir qui était Jésus! — Comme si, en second lieu, l'agonie au jardin des Olives, la sueur de sang, les préoccupations infinies du Christ à notre sujet, n'avaient pas altéré et décomposé les traits de Jésus! — Comme si, enfin, la beauté était une arme suffisante, même jointe à la bonté, pour arrêter l'envie, la jalousie, la haine et la persécution! L'argument de Tertullien est vraiment trop débile.

*
* *

Venons, maintenant, aux *arguments d'ordre moral* qui militent, nous dit-on, en faveur de la laideur du Christ Jésus! Il suffira, je pense, de les énoncer pour en découvrir toute la fragilité.

La beauté physique, affirme-t-on, est une vanité, elle est même un péril, un obstacle tout au moins. Fascinés par la splendeur du Christ, les hommes prendront moins garde à sa parole et à sa doctrine. « Ce n'est pas sans raison, dit « Clément d'Alexandrie, que le Sauveur a pris des dehors « chétifs; il ne fallait pas que l'admiration de l'élégance et « de la beauté empêchât les hommes de s'attacher à son « enseignement (2). »

(1) De Carne Christi, IX. — P. L., II, 817.
(2) Ibid., VII, 17. — P. G., IX, 381.

On va même plus loin : on réclame cette laideur du « Christ pour nous faire aspirer à ce bienheureux état qui « ne connaît ni corps, ni éclat extérieur » (1) ; volontiers, on répéterait le mot de Renan, tout stupide qu'il est et contredit par l'histoire : « le parfait chrétien aimera l'abjection et sera le contempteur et l'ennemi de la beauté. »

L'on ira même jusqu'au bout du principe, et certains ont fait sérieusement ce raisonnement peu sérieux : la mission du Christ est de consoler ; laid, il peut mieux remplir cet office auprès de ceux qui n'ont pas reçu la beauté en partage ! On pourrait, poursuivant la même idée, ajouter que pour consoler les sourds, les boiteux... Mais laissons là ces extravagances !

La beauté est une perfection : le Christ doit l'avoir.

La beauté n'est vaine et périlleuse que lorsqu'elle s'avilit

> « à prêter sa splendeur vivante à des corps morts ;
> « souriante à masquer l'opprobre et les remords. »

La beauté du Christ fut d'une autre essence : elle ne fut au service de Jésus qu'un moyen surajouté pour conquérir les âmes — comme celle de Madeleine — « *suavement* et fortement », à la vertu et au bien. Il n'est pas bon d'oublier, en effet, la sagesse profonde du plan divin, qui fait que Dieu s'adapte à nos méthodes, à nos façons d'agir, à nos moyens d'action. Ce n'est point *par force* qu'il veut nous conquérir, ni malgré nous. Son influence est toute de persuasion, de douceur ; son joug est « suave », et lui-même est « humble et doux de cœur » !

Bossuet retrace cette conduite conquérante de Dieu en un style qui semble ajouter encore à la pensée : « Le prophète, dit-il, considère Notre-Seigneur comme un prince victorieux et, voyant en esprit qu'il devait assujettir sous ses lois un si grand nombre de peuples rebelles, il l'invite

(1) Strom., III, 17. — P. G. VIII, 1208.

à prendre les armes : « Mettez votre épée, lui dit-il, mon « brave et valeureux capitaine : *accingere gladio tuo super « femur tuum.* » Et incontinent, comme s'il eût voulu corriger son premier discours par une seconde réflexion : « Non, non, ce n'est pas ainsi, ô mon prince, ce n'est pas par les armes qu'il vous faut établir votre empire. — Comment donc ? — Allez, lui dit-il, ô le plus beau des hommes, avec cette admirable beauté, avec cette bonne grâce qui vous est si naturelle : *specie tua et pulchritudine tua*, avancez, combattez et régnez (1). »

La beauté de Jésus fut une beauté physique, excitatrice de beauté morale. Et c'est déjà, de cette beauté physique, une première raison. Il y en a d'autres.

*
* *

VI. — Réalité et raisons de la beauté physique du Christ.

D'abord l'origine de Jésus, cette origine qui fut à la fois naturelle et miraculeuse (2) : *naturelle*, parce qu'il fut conçu d'une femme, de Marie, de son sang très pur ; — *miraculeuse*, parce qu'il fut conçu par la vertu du Très-Haut (3).

Or beaucoup de difformités humaines proviennent du flot des générations, de cette source de vie rendue fangeuse par le péché et à laquelle trop souvent le vice ou le hasard enlèvent toute efficacité ! Le Christ, lui, appartient, à coup sûr, par son corps, à la race humaine ; il a voulu même être de la descendance d'Adam (4) ; il a pris sa *nature*, *mais non pas son péché*. Le cœur où il puise son sang a été préservé de toute faute ; le sein où il est formé n'a jamais

(1) Ed. Lebarq, t. I, p. 264.

(2) S. Thomas, III, q. 33, a. 4.

(3) S. Matt. I, 20 : « Ce qui est formé en elle (Marie) est l'ouvrage du Saint-Esprit », — et S. Luc, I, 35 : « L'Esprit-Saint viendra sur vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. »

(4) S. Thomas, III, q. 4, a. 6.

connu de souillure ; la Mère dont il devient le Fils par sa chair est et reste toujours vierge. Il est le Fils de l'Immaculée !

Par elle, en lui, l'humanité déchue recouvre toute la vertu, toute la splendeur, toute la *beauté* dont elle était revêtue tout d'abord ! Si cette vertu ne va pas jusqu'à l'impassibilité, c'est qu'il importe au *Rédempteur* de souffrir et de mourir ; mais elle va jusqu'à la perfection du corps du Christ, en grandeur, en harmonie, en beauté !

En outre, comme Dieu est intervenu dans la création de nos premiers parents, il intervient, par son Esprit, dans la génération humaine de Jésus : c'est cet Esprit qui l'évoque des entrailles de la Vierge. Or, saint Thomas fait remarquer (1) que le fruit de l'action directe de Dieu, de son intervention miraculeuse, est toujours plus parfait, meilleur : témoin, dit-il, le vin des noces de Cana (2). La raison en est dans l'excellence de celui qui agit et qui est le *Tout-Puissant*.

Formé du sang de Marie par la vertu de l'Esprit-Saint, le corps de Jésus ne saurait être qu'un pur chef-d'œuvre de grandeur, d'harmonie, de perfection. Comment, pour en dessiner les linéaments, pour en déterminer les proportions, pour en orienter la formation, comment l'Esprit-Saint, créateur des beautés de l'univers, Artiste souverainement puissant, n'aurait-il pas mis en œuvre toutes les ressources de son art qui est infini, n'aurait-il pas épuisé toute la délicate efficacité de ses touches divines, qui sont infaillibles ?

La « Vertu du Très-Haut », couvrant Marie de son influence, ne pouvait évoquer de ses entrailles qu'un être non seulement « saint », mais parfait.

*
* *

La même vérité de la beauté physique de Jésus s'impose,

(1) III, q. 46, a. 6.
(2) S. Jean, II, 1 à 11.

si l'on réfléchit à la destinée de ce corps du Christ. Il doit être le tabernacle, la demeure vivante, ou, plus exactement, le compagnon inséparable et l'instrument conjoint de la plus sainte, de la plus parfaite, de la plus belle de toutes les âmes. Il doit donc être à son niveau, en harmonie avec elle : ne doit-il point traduire, exprimer à l'extérieur son invisible beauté ?

Il y a davantage et mieux encore : « dans le Christ, dit saint Paul (1) habite *corporellement* : CORPORALITER, non en figure, mais en réalité, non dans son âme seulement, mais aussi dans son corps, habite toute la plénitude de la Divinité », et saint Thomas explique que cette habitation est triple : par essence, puissance et présence d'abord, comme en toute créature ; — puis par grâce sanctifiante, comme en tous les saints ; — enfin, par une union personnelle, union propre au seul Christ et qui fait que son corps est vraiment le *corps d'un Dieu* (2).

Ici, le souvenir d'une pensée de Joubert remonte invinciblement à l'esprit. Il disait : « Il n'y a de beau que Dieu, et après Dieu ce qu'il y a de plus beau, c'est l'âme, et après l'âme la pensée ; et après la pensée la parole. Or donc plus une âme est semblable à Dieu, plus une pensée est semblable à une âme et plus une parole est semblable à une pensée, plus tout cela est beau » ; ce qui signifie que Dieu, beauté absolue, est la source de toute beauté créée, et que plus un être participe de Dieu, plus il est beau.

Appliquons ce principe au corps du Christ, c'est-à-dire au corps du Verbe de Dieu, de ce Verbe que saint Thomas définit quelque part : « clarté qui s'irradie sur toute chose et dans laquelle tout devient splendeur : *claritas quae irradiat super omnia et in qua omnia resplendent* ».

Quel abîme nous offrent ces pensées !

Aussi bien, ce qui fait la beauté du corps, en grande partie, c'est le rayonnement de l'âme sur le visage. Voyez

(1) Ad Colos., II, 9.
(2) Cf. in. Ep. ad Col., II, 9.

ce visage d'homme au repos : il est souvent insignifiant, les traits en sont détendus; l'œil est terne et comme perdu en une vague songerie : le tout est atone. Mais vienne une secousse du dedans ou du dehors, de la pensée ou de la vie extérieure ! Comme par un courant électrique, le regard s'allume, les joues s'enflamment, les traits s'éclairent, la figure s'illumine et la physionomie devient l'expression mobile d'une âme vivante : si cette vie est noble et à cause d'elle, le visage se transfigure ; il resplendit sous la magnifique passion qui fait battre le cœur. Pourquoi les saints, — quels que soient leurs traits d'ailleurs — sont-ils si beaux à voir quand ils prient, quand il prêchent, quand ils parlent de Dieu ? C'est que leur âme, sous le coup de la passion d'amour divin qui l'absorbe et la jette hors d'elle-même, se reflète en beauté dans leurs regards et sur leurs traits.

Poursuivons plus loin cette analyse. Une personne, regardant un jour la petite Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, faisait cette remarque : « Qu'a donc cette enfant? On en voit d'aussi jolies, mais ce n'est pas de cette beauté-là; cette petite Thérèse a du ciel dans les yeux. » C'est qu'en effet, l'âme de cette enfant était toute pénétrée de la pensée et du désir du ciel, et son regard était tout illuminé par ce désir et cette pensée, d'une beauté céleste. Les yeux, voilà les « fenêtres » de l'âme ! Le regard, voilà la clarté du visage ! Notre-Seigneur ne dit-il pas lui-même (1) : « La lampe de ton corps, c'est l'œil ! Si ton œil est lumineux, tout ton corps sera dans la lumière !... » Si ton regard est beau de la beauté de l'âme, toute ta physionomie sera belle, pourrait-on ajouter.

Que conclure de tout ceci pour le Christ ?

1° Son corps — *corps d'un Dieu, instrument de l'âme d'un Dieu* — était une beauté parfaite, comme complexion, grandeur et proportion ! D'un tempérament robuste, d'une trempe vigoureuse, il n'eut aucune de nos misères personnelles !

(1) Cf. Matt., VI, 22-23.

2° *Quelque chose de divin rayonnait au visage du Christ* » (1), comme l'affirme saint Thomas d'Aquin. A vrai dire, la divinité en Jésus, la vision béatifique dont il jouissait, auraient dû se refléter jusqu'en son corps, et y produire un épanouissement d'impassibilité, d'agilité, de splendeur glorifiée ! Son état *normal*, c'eût été celui de la *Transfiguration* : « l'aspect de son visage changea (2)... son visage resplendit comme le soleil » (3), et son corps était tellement envahi de gloire divine, que ses vêtements eux-mêmes « devinrent blancs comme la lumière » (4), « étincelants, d'une blancheur de neige, et tels enfin qu'aucun foulon sur terre ne saurait blanchir » (5).

Cette « transfiguration » était l'état normal du Christ ; elle aurait dû, en droit, être continuelle. Mais Jésus, pour accomplir son œuvre, voulut, par un miracle véritable, dissimuler cette irradiation lumineuse de son âme et de sa divinité ! Il devait quand même rester au front du Christ comme un rayonnement discret, comme une lumière atténuée, comme une splendeur voilée, et, selon le mot de saint Thomas : « *quelque chose de divin* » !

3° C'est surtout le regard du Maître qui, selon sa parole, fut « *la lampe de son corps* » et concourut par là à sa beauté ! Ce regard était envahi par la lumière intérieure et en resplendissait... Il était l'expression vive, nuancée, mobile des sentiments d'âme de Jésus, des sentiments d'âme d'un Dieu !

Dans les pages de l'Évangile, de saint Marc surtout, ce regard de Jésus est mentionné assez souvent. On l'entrevoit, ce regard, « *levé vers les Cieux* », flottant et comme perdu dans le ciel à l'heure de la prière ; ou bien « *posé sur les Apôtres* », et alors radieux et rayonnant des chauds reflets de l'or fauve ! Tantôt, pour les ennemis de Dieu, il

(1) S. Thomas, Com. in Ps. 44.
(2) Luc., IX, 29.
(3) Matt., XVII, 2.
(4) Matt., ibid.
(5) Marc., IX, 2.

reste ferme et froid comme un acier durci ; tantôt, devant l'hypocrisie des Pharisiens et des Scribes, il est traversé de lueurs de colère et jette des éclairs d'indignation. Ici, devant les laideurs du monde et l'inintelligence des disciples, c'est un regard gris, voilé comme un ciel de nuages ; là, c'est un regard compatissant pour la foule affamée qui suit ; ailleurs, c'est un regard plein de reproche, d'un reproche muet, mais d'éloquence aiguë et excitatrice de remords, au pauvre Pierre qui vient de trahir son Maître; enfin, au tombeau de Lazare, c'est un regard humide et noyé des larmes de l'amitié, et à l'heure de l'agonie et de la Passion, un regard immensément triste, enténébré de souffrance, agrandi par l'horrible vision !

Tel le regard de Jésus. Qu'il fût caressant, radieux ou fulgurant, lumineux ou voilé, dur ou tendre, il restait toujours le miroir magnifique et splendidement révélateur des sentiments, des pensées, des vouloirs d'un Dieu ! Tout à tour, regard candide d'enfant, regard ardemment limpide d'adolescent, regard profond de penseur, regard émerveillé d'artiste, regard d'ami et de Rédempteur, regard de compassion, de colère ou d'intuition, il ne cessait d'être divinement beau, et faisait songer, par sa beauté même, à l'infini mobile des océans et à l'éclatant infini des cieux.

Pas de doute, Jésus fut « *le plus beau des enfants des hommes* », parce que son être s'épanouit non seulement dans l'harmonie et la grandeur, mais encore dans la lumière et la splendeur.

*
* *

VII. — Précisions nécessaires d'après l'Évangile

Si le Christ avait cette beauté, direz-vous, si quelque chose de divin transpirait en son visage et en son regard, nous comprenons qu'au premier appel, Jean, André et Simon quittent tout : filets et famille, pour le suivre ; nous

comprenons que les foules, enthousiasmées, s'obstinent à l'accompagner, se pressant sur ses pas, le devançant aux lieux où il doit se rendre, et restant plusieurs jours sans nourriture, à l'écouter et à l'admirer. « On s'attachait à « lui, dit saint Bernard (1), ravi par ses paroles et par son « extérieur : elle était suave, la voix, beau le visage de « celui dont il est écrit qu'il est beau entre les enfants des « hommes. »

Mais comment expliquer, d'autre part, que les apôtres, un jour, le prennent pour un fantôme? Que Marie-Madeleine se trompe et le confonde avec le jardinier? Que les disciples d'Emmaüs voyagent de concert avec lui pendant des heures sans le reconnaître? On comprend que les Juifs, ses ennemis, l'ignorent, le méprisent, l'injurient, le crucifient : « ils ne le connaissaient pas », comme dit saint Paul (2), parce que, pour voir sa beauté resplendissante et divine, il fallait à coup sûr un regard purifié et que le leur était aveuglé par la haine et le sectarisme. Mais ses amis, ses apôtres, ses disciples, comment n'ont-ils pas été *captivés* par la beauté de Jésus? Comment ont-ils pu le trahir comme Judas, ou l'abandonner comme Pierre et les autres?

Que répondre à cette objection?

1° *Pour les disciples d'Emmaüs*, le texte évangélique répond lui-même, en disant que « leurs yeux étaient voilés » (3), et cela, non sans un dessein providentiel. Le Christ, qui leur apparaît sur le chemin, et qui déjà est entré dans l'état de résurrection et de gloire, a pour but, non d'éblouir leur regard, mais d'illuminer leur âme. Ces deux disciples ne savaient plus comprendre la langue des Écritures, et leur confiance en Jésus s'en était allée en désespérance. Patiemment, mais avec une chaude éloquence, le Christ voilé leur réapprend cette langue divine et leur en redit la grande et providentielle signification. Et

(1) Serm. in fest. Om. Sanct., n° 9. — P. L., 182.
(2) I Cor., II, 8.
(3) Cf. Luc., XXIV, 16 : « oculi... tenebantur, ne eum agnoscerent. »

voici qu'à mesure que la lumière envahit leur intelligence, leur cœur se fait plus ardent, et à un geste du Christ — celui de la fraction du pain — leurs yeux se dessillent et « ils le reconnurent ». Il y avait déjà d'ailleurs de l'admiration, — une admiration contenue et pleine de sympathie — dans la requête adressée par eux à Jésus : « Reste avec nous ».

2° Marie-Madeleine (1), de son côté, était absorbée par sa douleur, isolée en elle et par elle des choses et des êtres extérieurs. Elle « voit » donc Jésus, sans le voir, d'un regard perdu au loin, en se détournant un instant, d'un mouvement machinal. A la parole de Jésus lui disant : « Marie », « elle se retourna » — dit l'Évangile — ravie sans doute de ce terme d'affection et de la beauté du Christ ressuscité.

3° Quant aux autres, aux amis de Jésus qui l'abandonnèrent, n'accusons que la faiblesse du cœur humain. Notons aussi, pour enserrer la vérité d'aussi près que possible, notons que Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu, dans sa beauté même, garder une mesure, une proportion, un tempérament qui lui permît d'accomplir son œuvre normalement et de se révéler à nous dans une nature *réelle*. Saint Thomas, qui nous parle de la beauté parfaite du Christ, a soin d'ajouter, comme en sourdine, « qu'il avait la beauté parfaite qui convenait à son état de Verbe fait chair et au respect de sa condition mortelle de Rédempteur » (2). Sa beauté ne fut donc pas écrasante, parce qu'elle restait humaine. Elle ne fut pas tyrannique à ce point de forcer les volontés, toutes les volontés, à l'admirer, à l'aimer, à s'attacher à elle sans retour possible. Jésus fut le plus beau des enfants *des hommes*, beau par conséquent, non d'une beauté surhumaine en son corps, mais d'une beauté parfaite et parfaitement adaptée à son rôle et à sa mission.

4° Enfin, cette beauté fut constante, mais diverse comme les diverses étapes de la vie qu'il eut à parcourir, plus

(1) Cf. S. Jean, xx, 14.
(2) S. Thomas, in Ps. iv.

charmante et de plus de fragilité chez l'enfant de Bethléem, plus virile et plus épanouie chez l'adolescent de Nazareth, plus grave en même temps que plus humaine à l'heure de l'action ; plus idéale, parce que marquée au sceau de la douleur chez le condamné du Prétoire et l'agonisant du Golgotha...

N'est-ce pas surtout cette beauté, « achevée par le malheur » qui a fasciné tous les saints, les a retenus au pied de la Croix du Sauveur et les a attachés à la méditation de sa douloureuse Passion ? Comme saint Paul, ils ne voulaient plus connaître que Jésus, et Jésus crucifié (1). Bossuet n'est que l'écho de leur voix quand il s'écrie, citant et commentant saint Augustin (2) : « Quelque part « où je voie mon Sauveur, sa beauté me semble charmante. « Il est beau dans le Ciel, aussi est-il beau dans la terre : « beau dans le sein du Père, beau entre les bras de sa « mère. Il est beau dans les miracles, il ne l'est pas moins « parmi les fouets..... Il est beau *jusques sur la Croix*.... « Quoi que le monde croie de sa Passion, quoique ces « membres cruellement déchirés et cette pauvre chair écor- « chée fassent presque soulever le cœur de ceux qui s'ap- « prochent de lui, quoique le prophète Isaïe ait prédit que « dans cet état il ne serait pas reconnaissable... : toutefois, « c'est dans ces linéaments effacés, c'est dans ce visage qui « fait horreur que je découvre les traits d'une incomparable « beauté... La véritable beauté de mon Maître ne peut être « ravie : non, non, ces cruelles meurtrissures n'ont pas « défiguré ce visage ; elles l'ont embelli à mes yeux. Si les « blessures des sujets (soldats) sont si belles aux yeux du « prince, dites-moi, les blessures du prince, quelles doivent- « elles être aux yeux des sujets ? Celles-ci, ce sont mes déli- « ces ; je les baise, je les arrose de larmes. L'amour que mon « roi Sauveur a pour moi, qui a ouvert toutes ses plaies, y « a répandu une certaine grâce qu'aucun autre objet ne « peut égaler, un certain éclat de beauté qui transporte les « âmes fidèles. » Il est vrai : la beauté du Christ enfant

(1) I Cor., II, 2.
(2) Ibid., p. 265-266.

ravit, la beauté du Christ thaumaturge jette en une muette admiration, mais la beauté du Christ souffrant et douloureux transporte : ne jetait-elle point les saints en extase ? Mieux encore : elle attire, elle retient, elle attache à ce Dieu mourant d'amour, par un lien d'amour reconnaissant.

*
* *

VIII. — Conclusion

Quelle joie ce serait pour nous si, après vingt siècles, nous pouvions encore contempler cette face adorablement belle de Notre-Seigneur, en une reproduction authentique et en une image fidèle ! Nous ne possédons ni l'une ni l'autre. La Sainte Face du suaire de Turin — une des plus impressionnantes, sans doute — n'est pas reconnue de tous comme historiquement indiscutable, et les autres représentations les plus anciennes du Christ ne remontent pas au-delà du IIe siècle...

Restons donc dans le domaine théologique. Attachés à ces principes fermes et assurés qu'aucune critique ne saurait ébranler, affirmons la beauté physique de Jésus, *Fils de Marie, conçu de l'Esprit, Homme-Dieu* ; mais gardons-nous de vouloir déterminer en certitude la forme de son visage, la teinte de ses yeux, la couleur de ses cheveux, et la hauteur de sa taille... Faisons mieux que cela. N'est-ce pas Gœthe qui a dit : « On ne devrait jamais laisser un « seul jour s'écouler sans contempler un beau tableau, « sans écouter une belle musique, sans lire un beau « poème » ? Nous pouvons sans frais, mais non sans plaisir ni sans fruit, suivre ce conseil. Ouvrons chaque jour l'Évangile pour y contempler le beau tableau de l'Humanité du Christ, pour y entendre l'admirable concert de ses divines paroles, pour y lire le splendide poème de sa vie sur terre. Laissons-nous ravir — yeux, esprit, âme — à cette beauté physique du Christ : elle sera pour nous ce qu'elle fut pour les Saints : source vive de beauté morale.

Fr. A.-M. Viel, O. P.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Le « Motu Proprio » de Sa Sainteté Benoît XV

Saint Joseph, Patron de l'Église Universelle

Léon XIII nous a expliqué magnifiquement, dans son Encyclique plus haut analysée sur le Patronage de saint Joseph, les raisons très élevées, puisées dans l'analogie de la foi, qui ont motivé la déclaration de ce Patronage sur l'Église universelle. On ne peut rien ajouter à la clarté et à la force de ces raisons ; toutefois, en restant dans les lignes que Léon XIII a tracées, il n'est pas impossible de découvrir des points de vue qui amplifient pour ainsi dire les perspectives ouvertes par le pape docteur.

Le Patronage de saint Joseph sur l'Église en général.

L'Église est une reproduction de Marie ; elle est le corps mystique de Jésus-Christ ; elle est une dilatation dans l'espace et dans le temps de la maison de Nazareth. Il était dans l'harmonie des œuvres de Dieu qu'elle fût mise sous la tutelle de saint Joseph, entre les mains duquel Dieu a remis et déposé Marie et Jésus, qu'il a constitué le chef de la Sainte Famille.

Ici saint Ambroise nous découvre un aperçu ravissant. Ce grand docteur appelle Marie « le type de l'Église » ; et il voit en saint Joseph, époux de la Sainte Vierge et gardien de sa virginité, le type de l'épiscopat, qui est à sa ressemblance

époux temporaire de l'Église et gardien de la précieuse virginité de celle-ci. Il établit ce parallélisme : dans une sphère éminente, Marie et Joseph ; dans une sphère dépendante, l'Église et l'épiscopat. Joseph représente éminemment l'épiscopat et celui en qui l'épiscopat se résume, le pape. De même que l'Église est soumise aux influences de Marie qui, dit saint Ambroise, est son type : ainsi l'épiscopat et le pape qui en exprime l'unité reçoivent les influences de saint Joseph. Le pape et les évêques, dans leurs sollicitudes au sujet de l'Église et des Églises, doivent s'inspirer de la tendresse, du respect, du dévouement de ce grand saint vis-à-vis de Marie sa virginale épouse. Est-il un modèle plus divinement beau ? Quelle considération fait mieux ressortir le patronage de saint Joseph sur toute l'Église ? (1).

Si nous cherchons à nous rendre compte en quelles manières s'exerce ce glorieux patronage, nous dirons que saint Joseph : 1° garde l'Église, avec un soin jaloux, contre les influences délétères du monde, au milieu duquel elle vit, mais duquel elle n'est pas (*Joan.* XVII, 14) ; 2° la défend contre les attaques des démons et des hommes pervers qui sont leurs instruments (Eph. VI, 12) ; 3° l'alimente de secours extérieurs et surtout intérieurs, lui procurant les plus précieuses infusions de la grâce divine, maintenant en elle la tranquillité et la paix, en dépit des assauts furieux qui lui sont continuellement livrés.

Enfin, saint Joseph amplifie l'Église : c'est là une considération qui demande à être développée. Voyez-vous Joseph emportant l'Enfant-Jésus en Égypte ? Saint Léon dit, à ce sujet (2), que « cette nation adonnée à de vieilles superstitions fut marquée alors par une grâce secrète pour le salut qui était proche ». Joseph, introduisant Jésus en Égypte, y déposa une semence de grâce qui y fructifia en son temps et d'une manière merveilleuse. Voilà comment il amplifie l'Église : lui qui, nous l'avons dit, représente l'épiscopat époux de l'Église, il collabore en secret, mais avec efficacité, aux labeurs des missionnaires, qui dilatent ses confins. C'est par lui que Jésus-Christ pénètre dans les domaines encore fermés du démon (3).

(1) Amb., *In Luc.*, *lib.* II, § 1, *in fine*. — *Elévations sur saint Joseph*, XXIV, p. 142-143.

(2) Sermo II *De Epiphania*. — *Elévations*, XXX, p. 178-183.

(3) Les missionnaires célèbrent à l'envi les merveilleuses assis-

L'action universelle de Joseph sur l'Église est figurée, d'après l'interprétation de Léon XIII, par l'action bienfaisante de l'ancien Joseph sur toute l'Égypte. Il y a à ce sujet une observation importante à faire. L'Égypte, dans ce symbolisme, représente bien l'Église, mais l'Église de la gentilité, telle qu'elle se forma après la Pentecôte, alors que les juifs repoussèrent la prédication apostolique et scellèrent leur réprobation. Joseph, fils de Jacob, vendu par ses frères, devient le nourricier d'un peuple étranger à la race d'Abraham : Jésus, crucifié par les siens ou du moins à l'instigation des siens, rejeté en la personne de ses apôtres, établit son Église à Rome capitale du monde païen, loin de Jérusalem qui est détruite. Mais, à la fin, les fils de Jacob eux-mêmes accourent auprès de Joseph, pour lui demander du blé dans la famine : cet épisode qui fait de Joseph le nourricier de sa propre famille, préfigure le retour des juifs dans le giron de l'Église, événement prédit par les prophètes et clairement annoncé par saint Paul. Or, ce retour s'effectuera sous les auspices de saint Joseph : c'est lui qui réconciliera, on peut le croire, les cœurs des fils avec leurs pères (1), qui rendra aux juifs la foi des anciens patriarches. La similitude, tracée par les docteurs et acceptée par l'Église, entre le nouveau Joseph et l'ancien, autorise cette assertion.

On le voit, le rôle de saint Joseph dans l'Église est immense, quoique mystérieux dans son mode d'action ; et il semble que plus on l'envisage, plus il se dilate sous des perspectives nouvelles. C'est lui qui est appelé à réunir les juifs et les gentils, à constituer l'unique bercail sous l'unique pasteur.

Que de dignités accumulées sur sa tête ! Comme époux de Marie, Joseph représente éminemment l'épiscopat ; il assure la perpétuité de l'Église contre les violences du dehors ; il pro-

tances qu'ils reçoivent de saint Joseph. Ce n'est pas seulement par des grâces intérieures de conversion ou par des secours temporels inattendus et même inexplicables qu'il leur manifeste la puissance de sa protection ; mais il lui est arrivé d'apparaître à des chefs de tribus païennes pour les stimuler à recevoir le baptême. Des faits de ce genre se lisent dans les *Annales de la Propagation de la Foi*. Aussi est-ce à bon droit que les pays de mission prennent comme patron saint Joseph.

(1) Ce retour aura lieu à la prédication d'Elie ; mais cela n'exclut aucunement l'intervention de saint Joseph, renouvelant l'office de l'ancien Joseph.

cure l'entrée de Jésus dans les contrées idolâtres ; il prépare le retour des juifs. Est-ce trop étendre vos privilèges, ô Joseph, de parler ainsi ? Non, c'est tirer les conséquences des titres que Dieu vous a départis, c'est vous appliquer les figures prophétiques sous lesquelles l'Église vous a reconnu.

O saint Joseph, que votre patronage est illimité et combien il est fécond ! Nous recourons à vous avec confiance, ô protecteur de la sainte Église : maintenez en nous la foi, ranimez l'espérance, ravivez la charité ; apprenez-nous à goûter le Pain vivant, dont vous fûtes le gardien, dont vous êtes d'une manière secrète le dispensateur ; faites que nous vivions et mourions, comme enfants fidèles et dévoués, dans la communion de la sainte Église catholique, apostolique et romaine. Ainsi soit-il.

Voyons maintenant comment le patronage de saint Joseph se spécialisa suivant les situations diverses.

Divers aspects du Patronage de saint Joseph.

C'est une chose admirable que le Patronage de saint Joseph s'adapte à toutes les conditions de la vie, en sorte que, demeurant dans son universalité, il revêt les formes les plus variées. Cela provient de ce que saint Joseph a mené une vie commune, sans traits éclatants qui la distinguent, quoique enrichie d'excellentes vertus.

Certes, nous admirons saint Jean-Baptiste, naissant d'un sein stérilisé par la nature et par l'âge, *ex utero senectutis et sterili*, comme la source fraîche dans un vallon aride et pierreux ; élevé au fond du désert, où sa voix rugit comme celle du lion ; prédicateur de la pénitence, non moins par son sayon de poils de chameaux et par sa nourriture de sauterelles, que par ses fortes invectives contre les pharisiens ; ayant des condescendances et des tendresses d'apôtre pour les pauvres publicains et les soldats qui viennent le trouver ; prophète et plus que prophète, qui indique du doigt Celui que les prophètes ont annoncé ; âme mystique, embaumée par les visions du Christ-Agneau de Dieu et du Christ-Époux ; baptiste du Sauveur, devant lequel il s'humilie indiciblement ; affamé du désir de disparaître, pour que Lui seul attire tous les cœurs ; disparaissant en effet, par un martyre obscur, dans une intrigue de cour qui fait ressortir son intrépide justice : tout en ce saint,

que Jésus proclame « le plus grand des enfants des hommes », est gigantesque, prodigieux, hors des conditions communes de l'existence.

Joseph au contraire se tient dans ces conditions communes : humble ouvrier, gardien d'un foyer, ignoré dans sa naissance, dans sa vie et dans sa mort, ne paraissant que pour saisir la main virginale de Marie de sa main virile, que pour porter Jésus entre ses bras tendres et robustes, homme fait de silence et de mystère en qui le Père céleste imprime sa paternité, il est ce que sont à peu près tous les hommes, quoique si relevé par sa sainteté éminente au-dessus de tous les hommes ; son imitation est accessible à tous.

Il est le patron-né des familles chrétiennes ; les litanies qui lui sont consacrées le nomment soit le soutien des familles, *familiarum columen*, soit l'ornement de la vie domestique, *Domesticae vitae decus :* suaves appellations dont, après les souverains pontifes, nous avons signalé tout l'à-propos.

Son rôle a consisté à garder la virginité de Marie, à sauver du péril de la mort la tendre enfance de Jésus. Par suite c'est à bon droit qu'il est invoqué sous le titre de Gardien des vierges, *Custos virginum*, si menacées aujourd'hui dans la paix de leurs clôtures ou dans la liberté de leurs œuvres saintes ; de défenseur des enfants chrétiens, auxquels on veut par un enseignement impie enlever la foi de leur baptême. Lui qui a soustrait l'Enfant-Dieu à la mort temporelle, *Christi defensor sedulus*, qu'il arrache les petits du Christ au péril de la mort éternelle !

Il est ouvrier ; il est proclamé par l'Église l'ouvrier-modèle, *exemplar opificum* : Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV, exhortent instamment le monde ouvrier à se régler sur ce modèle incomparable, duquel se dégagent des leçons de haute probité, d'invariable justice, de patience à toute épreuve, de soumission éclairée par la foi aux dispositions de la providence.

A cette invocation se rattache celle qui implore saint Joseph comme le soulagement des malheureux, *solatium miserorum*. Notre saint a connu l'âpreté de la vie, souvent la gêne, parfois une sorte de détresse. Il soutient et soulage ses clients qui traversent de semblables épreuves.

Nous avons enfin relevé merveilleusement l'intercession de saint Joseph en faveur de la tribu sacrée, quand nous l'avons signalé, d'après saint Ambroise, comme le type de l'épiscopat :

l'Église, dans des prières authentiquées et recommandées par elle, le désigne comme le modèle sublime des prêtres qui, pendant l'acte du saint sacrifice, tiennent entre leurs mains et distribuent aux fidèles l'Agneau de Dieu.

ÉPILOGUE

Comme épilogue à nos articles sur saint Joseph, nous relaterons les songes de l'ancien Joseph, qui n'ont eu leur réalisation intégrale que dans le second. Aucun texte scripturaire ne met en relief plus accentué la grandeur de notre saint Joseph.

Dans le premier de ces songes, le fils privilégié de Jacob voit, faisant la moisson avec ses frères, sa gerbe se tenir debout, tandis que les gerbes de ses frères s'inclinent devant elle. — Appliqué au nouveau Joseph, ce symbole signifie que, devant l'éminence de ses mérites, s'inclinent les mérites de tous les autres saints ; car les mérites de l'époux virginal de Marie, du père adoptif de Jésus, ont été produits et vivifiés par une charité incomparable, comme étant plus étroitement identifiée à la charité essentielle de Dieu lui-même.

Mais voici un songe plus merveilleux encore de l'ancien Joseph : il voit le soleil, la lune et onze étoiles tomber comme en adoration à ses pieds. Le vieux Jacob ne se trompe pas sur l'interprétation de ce songe : c'est lui-même, c'est Rachel, ce sont ses autres enfants, qui un jour doivent tomber devant Joseph le front contre terre. Ce songe se vérifia, quand ils entrèrent en Égypte et reconnurent en Joseph le dominateur de cette contrée et le nourricier des peuples de la terre. — Mais la vraie réalisation de ce songe prophétique eut lieu en saint Joseph, et en lui seul il a sa pleine valeur. Le soleil, c'est Jésus ; la lune, c'est Marie ; les onze étoiles, c'est l'universalité des saints. Or voici que par un incompréhensible prodige, Jésus le soleil de justice se soumet à l'autorité de saint Joseph, ainsi que cette lune éclatante Marie la toute pure ; et à leur suite l'Église entière se range sous son patronage.

On ne saurait dire assurément que l'Homme-Dieu qui siège à la droite du Père, que la Vierge-Mère reine du Ciel, se tiennent actuellement dans la dépendance de saint Joseph ; mais l'un et l'autre professent pour lui une telle déférence que les

désirs de son cœur pénétrent dans leurs cœurs avant même que d'être exprimés et que sa prière ne peut être qu'efficace.

Honorons saint Joseph de toute l'étendue de notre âme, dans toute la joie de notre cœur ; rendons-lui le culte le plus grand que l'on puisse rendre à un saint : c'est l'intention manifeste de l'Église.

Allons à Joseph dans nos nécessités, dans nos besoins, dans nos inquiétudes, dans nos alarmes. Son patronage répond à tout ; il est le ministre de la Providence divine.

Mais gardons-nous d'aller à lui seulement sous l'impulsion d'un besoin physique, allons à lui pour l'accroissement de notre vie intérieure, pour son affermissement en Dieu. Saint Joseph est par excellence le patron de la vie intérieure : c'est l'âme la plus harmonieusement ordonnée dans le jeu régulier de ses puissances, l'âme la plus adoratrice, la plus priante, la plus soumise au bon plaisir divin.

Allons à lui, pour nous imprégner de ses dispositions très saintes vis-à-vis de Dieu, de ses affections très brûlantes vis-à-vis de Marie et de Jésus.

Allons à lui, pour obtenir par lui sur les familles chrétiennes, sur les familles religieuses et sur l'Église entière, toutes les bénédictions et spécialement la bénédiction de la fécondité.

O Père de Jésus, soyez notre père.

FIN

D. Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Cong. Olivétaine.

TEXTES ANCIENS

Les pages qui suivent sont traduites d'un ouvrage de grande valeur, mais difficile à trouver : *Le Catéchisme théologique de Jean de Saint Thomas*. Jean de Saint-Thomas (1589-1644) est l'un des plus remarquables commentateurs du Docteur Angélique. Nous lui empruntons cet exposé clair, ferme et de doctrine sûre que la plupart de nos lecteurs n'auraient jamais l'occasion de lire dans les rares exemplaires de l'ouvrage : *Compendium totius doctrinae catholicae, authore Rmo P. F. Joanne a S. Thoma, O. P.* (Octava editio latina post septem hispanicas, a R. P. H. Hechyermans, S. Th. licentiato et Profess. ejusdem Ordinis). Bruxellis 1658. Pars II : De oratione ejusque partibus, pp. 209-226.

De l'Oraison

Le Disciple. — Qu'est-ce que la prière ?

Le Maître. — C'est une élévation de l'esprit vers Dieu.

D. — En quoi diffère la prière de la dévotion ?

M. — La dévotion est un élan de la volonté par lequel nous nous livrons avec entrain à tout ce que comportent le culte et le service de Dieu ; nous éprouvons alors en ce service une certaine joie et douceur spirituelle, qui est proprement l'effet de la dévotion, bien qu'on lui en donne habituellement le nom même. La prière, elle, est un acte de l'intelligence, réfléchissant et s'élevant vers Dieu, en vue de lui demander quelque chose. La prière excite d'ailleurs en nous la dévotion, qui en retour nous incline à la prière ; toutes deux sont des actes de la vertu de religion, qui a pour objet l'exercice du culte divin.

D. — De quelles parties, de quelles actions, se compose la prière ?

M. — On peut distinguer quatre parties : la prière proprement dite, la demande, l'imprécation, l'action de grâces.

D. — Comment diffèrent-elles l'une de l'autre ?

M. — C'est saint Paul (I Tim., I, 1) qui nous donne occasion de distinguer ces diverses actions dans la prière : « *Obsecro igitur*, dit-il, *primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones...* » La prière proprement dite, *oratio*, est ce mouvement de l'âme, cette démarche par laquelle nous nous mettons en la présence de Dieu. La demande, *postulatio*, est l'acte par lequel nous implorons Dieu de nous accorder quelque bien, soit que nous procédions par supplication, soit par insinuation, soit par la seule manifestation de nos besoins. L'imprécation, *obsecratio*, c'est comme une discussion sainte avec Dieu, en laquelle nous le prenons à témoin, lui représentant les motifs que lui-même nous fournit de le prier : sa sainteté infinie, son immense bonté, la surabondance des mérites et des mystères du Christ, l'intercession de la Bienheureuse Vierge, les œuvres satisfactoires de tous les saints, que nous offrons à Dieu le Père par le principal Médiateur, lorsque nous disons : *Per Dominum nostrum Jesum Christum*. Les actions de grâces, *gratiarum actiones*, ce sont l'honneur, la gloire, la louange que nous offrons à Dieu avec notre plus entière sonmission, en retour des immenses bienfaits dont il nous comble continuellement.

C'est à ces divers actes que notre âme doit soigneusement s'exercer, lorsqu'elle s'adonne à la prière.

D. — Pourquoi ne compte-t-on pas parmi les parties de la prière, l'amour par lequel nous devons nous approcher de Dieu ?

M. — C'est qu'il est le fruit de l'oraison, et l'effet qu'elle veut produire. En effet, par les motifs de la prière, notre volonté s'exalte et s'enflamme d'amour pour un Seigneur si bienveillant et si bienfaisant, qui nous écoute toujours avec clémence et nous comble de biens. On peut cependant dire aussi qu'une prière fervente provient de la charité, puisque par notre amour de Dieu nous sommes préparés à lui manifester notre culte ; bien plus, par une influence réciproque, l'amour engendre la dévotion, et la dévotion nourrit l'amour : ainsi, dans notre corps, la chaleur naturelle produit un sang pur, et à son tour ce sang pur entretient et conserve la chaleur naturelle.

De la Prière proprement dite, *et de ses divers moyens : la lecture, la méditation, la contemplation.*

D. — Qu'est-il requis pour que nous nous approchions dignement de Dieu et que par la prière nous nous mettions en sa présence ?

M. — Voici un bel exemple du Roi-Prophète : « Je veillais toujours, dit-il, à avoir le Seigneur sous mon regard, car lorsqu'il est à ma droite, je ne tremble pas » (Ps. 15, 8). Et voici un grave avertissement de l'Apôtre Paul : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (I Cor. 10, 31). L'exercice de la présence de Dieu ne requiert donc en substance que ceci : que toutes nos actions soient accomplies devant Dieu selon la règle de sa loi et en conformité avec la gloire de son nom, que rien ne se présente dont la conformité avec sa volonté ne soit aussitôt contrôlée. Cependant qui veut suivre la voie de la perfection, doit s'efforcer avec empressement et de toutes manières d'avoir l'esprit actuellement occupé de Dieu, de demeurer attentivement dans la considération constante de Dieu ou des choses de Dieu. L'amour en effet nous entraîne à la pensée de plus en plus fréquente de l'être aimé : considérer incessamment Dieu est le signe de notre amour pour Lui.

D. — Pour nous mettre en la considération et présence de Dieu, de quels moyens disposons-nous?

M. — De trois : la lecture, la méditation et la contemplation.

Dans la lecture nous trouvons le point de départ de la méditation ; c'est pourquoi David définit le juste : « celui qui jour et nuit médite la loi » (Ps. 1, 2) ; et le Docteur des Gentils conseillait à son disciple ce même exercice : « En m'attendant, applique-toi à la lecture » (I Tim., 4, 13). Que l'ignorant qui ne sait pas lire consulte ceux qui sont instruits, qu'il fréquente les sermons, aime les pieuses conversations, retienne en sa mémoire les bons exemples et les exhortations spirituelles, écoute attentivement ce que les autres disent ; car, écouter, c'est encore une lecture.

Dans la méditation, notre esprit discourt sur les choses

divines, comme en les ruminant ; peu à peu nous montons vers Dieu, par degrés, nous servant d'un bienfait pour en scruter un autre, d'un mystère pour approfondir un autre mystère. Et ainsi, par la révélation de ces secrets, notre volonté s'enflamme de l'amour de Dieu, selon la parole du Psalmiste : « Mon cœur est toujours en méditation devant toi » (Ps. 18, 15), c'est-à-dire acquiert une connaissance de plus en plus pénétrante ; et encore : « Dans ma méditation, un feu intérieur s'allume » (Ps. 38, 4), c'est-à-dire : mon cœur s'enflamme du feu de l'amour divin.

Par la contemplation, l'âme se stabilise, se fixe et s'unit à Dieu ; elle se délecte en tout ce qui touche la divinité, et cela par une certaine transformation spirituelle, dans une intime et très douce expérience, selon la parole sainte : « Je fixerai mes pas sur le rempart, et je contemplerai, pour voir ce que me dira le Seigneur » (Habac., 2, 1, Vulg.), c'est-à-dire : par la contemplation de la divinité et de ses secrets, je fixerai mon esprit, afin de les sonder et d'en scruter les profondeurs. Et saint Paul, à son tour, écrit : « Nous tous qui, à visage découvert, contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur » (II Cor., 3, 18). Telle est l'ascension contemplative, que recommande l'Apôtre à tous ceux qui font profession de vie spirituelle.

D. — Quels exercices requiert la lecture ? Et quels livres employer ?

M. — Avant tout, c'est la loi de Dieu que nous devons rechercher, scruter, garder. La lecture la plus utile est celle de l'Écriture sainte, car elle est inspirée de Dieu, selon le mot de l'Apôtre : « Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour l'enseignement, pour la correction, pour l'amendement, pour l'éducation qui est dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit dans l'état voulu, prêt pour toute œuvre bonne » (II Tim., 3, 16-17). Ces paroles, si claires, se passent de commentaire. Mais l'Écriture, en de nombreux passages, est obscure, pleine de mystères, peu accessible à tous et à chacun selon le même sens et la même intelligence ; aussi les commentateurs de l'Écriture doivent-ils faire partie de notre lecture de la loi divine, car, selon l'expression de saint Bernard (*Hom. I super Missus est*, in princ.), « ils tirent le miel de la pierre et l'huile du rocher » ; c'est-à-dire qu'ils tirent de l'Écriture, pour nous

les exposer, ses richesses spirituelles. Et ainsi, celui-là sera le vrai serviteur du Christ, comme nous en avertit saint Paul, qui sera « nourri des paroles de la foi et de saine doctrine » (I Tim. 4, 6), qui aura trouvé la véritable intelligence de la foi.

D. — Que réclame la méditation? Et quels procédés nous permettront de la pratiquer?

M. — Il faut méditer la loi du Seigneur, dit le Psalmiste. Dans la loi, nous trouvons deux choses, auxquelles toute méditation se ramène. La première embrasse tout ce qui touche à Dieu, sa bonté infinie, ses bienfaits, ses mystères; la bienveillance avec laquelle il daigne nous créer, nous conserver, nous veiller par ses anges; la rédemption par son sang; ce gage d'amour qu'il nous a laissé dans son corps voilé sous les espèces sacramentelles; la foi, la grâce, qu'il nous confère; la patience enfin avec laquelle il s'occupe de nos misères. Cette méditation, qui a pour objet les effets et comme les irradiations de la splendeur divine, s'appelle illuminative; car par elle s'excite l'amour de la méditation et l'espoir du salut: « Qu'il m'est bon de m'unir à Dieu, dit précisément le Psalmiste, et de placer en lui mon espoir! »

L'autre objet de la méditation, c'est la considération de nous-mêmes, de nos péchés, de nos défauts, qui nous donnent tant de motifs de verser d'abondantes larmes: nous avons offensé la grandeur de Dieu pourtant si attentif à veiller sur nous, nous avons fait injure à son amour si généreux, nous avons abusé de sa patience qui nous épargnait et de sa bonté qui nous appelait. Sous son regard même, nous n'avons pas eu honte de faire de notre ventre, de notre vanité, de nos ambitions, de nos richesses, des dieux. Il n'y a pas moins à pleurer en voyant notre négligence à nous approcher de Dieu, source de tout bien, alors que nous sommes enténébrés par l'ignorance, agités par les tentations et les désordres de nos passions, souillés par de mauvais désirs et mille imperfections de toute sorte. A la lumière de ces considérations, nous devons nous humilier et nous anéantir devant Dieu; songeant que nous sommes dénués de tout, il nous faut lever les yeux vers lui, afin qu'il veuille bien nous secourir dans notre misère, nous qui n'avons à lui offrir que notre néant, alors qu'il est, lui, l'infinité de l'être; à l'exemple de David, répétons: « Je lève les yeux vers les montagnes; d'où me viendra le secours? Mon secours viendra du Seigneur » (Ps. 120, 1-2); parce que

je ne suis rien, j'implore ton secours. — Cette considération ayant pour objet nos misères et nos défauts, est purgative ; car elle vise à nous purifier de nos maux et à enlever les obstacles de notre vie spirituelle.

D. — Laquelle de ces deux méditations est la principale et la première ? La purgative, ou l'illuminative ?

M. — Presque toujours elles s'accompagnent et s'entraident. L'une ne profite guère sans l'autre ; pas plus qu'il ne sert de partir d'un point si l'on n'atteint pas le but visé. Cependant, selon la diversité des inclinations naturelles, ou selon les dispositions variables de chacun, il faut s'exercer tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces méditations. Ceux qui sont d'esprit altier, ou qui sont irritables, doivent plutôt s'appliquer à la méditation purgative, car il importe qu'ils cultivent l'humilité. Ceux au contraire qui sont doux et humbles de cœur s'adonneront à la méditation illuminative. Ceux qui se savent coupables de nombreuses fautes graves devront veiller avant tout, lorsqu'ils méditent sur leurs péchés, à le faire fructueusement, en procédant d'abord par la voie illuminative ; l'âme en effet, tant qu'elle n'est pas affermie en Dieu et dans les voies spirituelles, se laisserait facilement entraîner à des mouvements désordonnés de la concupiscence, si elle s'attardait souvent au souvenir de ses fautes, surtout de ses fautes charnelles de luxure. Au contraire, dans la voie illuminative, par la considération de la grandeur et de l'excellence divine, elle se spiritualise, son cœur s'attache aux choses divines ; elle peut alors, comme en un miroir transcendant, considérer sa bassesse, sa profonde abjection en de si vils péchés, qui la font mépriser un si grand bien, une si haute félicité, et pour quelle condamnable misère ! Car, pris par la vue de l'excellence divine, le cœur de l'homme ne se laisse plus émouvoir par la tentation que suscite le souvenir de ses fautes : « Je veillais toujours à avoir le Seigneur sous mon regard », dit le Psalmiste (15, 8) : voilà l'illumination de la présence divine ; « et parce qu'il est à ma droite, je ne tremble pas » (ibid.), là où celui qui se confie à Dieu ne craint plus la tentation. Et si beaucoup d'âmes sont bouleversées par la tentation, au milieu même de l'oraison, c'est qu'elles ne procèdent pas par l'illumination et par la présence de Dieu.

D. — Quel doit être notre exercice pour nous livrer convenablement et fructueusement à la contemplation ?

M. — La contemplation est cet acte très vif, et le plus spirituel, de l'intelligence par lequel nous nous unissons à Dieu ; elle est par conséquent l'œuvre propre du don de sagesse, par l'illumination duquel l'esprit de l'homme, est, grâce à la délicieuse expérience des choses divines, rendu souple à la motion de l'Esprit-Saint, pour contempler les choses de Dieu et en juger selon les raisons éternelles.

La contemplation se fait de deux manières : ou elle est infuse par Dieu, ou elle est produite par notre industrie et nos efforts.

Elle est infuse, et produite par une suave pénétration de Dieu, lorsque l'intelligence, sous une motion supérieure hors de son pouvoir, se sent illuminée d'une manière insolite par des clartés jusqu'alors inconnues, en même temps que la volonté se dilate en un élan d'affection qu'elle ne peut expliquer. Quand il en arrive ainsi sans opération ni travail de notre part, c'est l'infusion de l'Esprit-Saint, selon la parole de saint Jean : « Vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne ; mais comme son onction vous enseigne sur toute chose, cet enseignement est vérité et n'est point un mensonge ; et selon qu'elle vous a enseignés, demeurez en lui. » (I Ep., 2, 27). De cette opération nous ne pouvons parler, car elle dépasse toute science et prévoyance humaine ; Dieu la produit comme il veut, quand il veut, selon qu'il le veut. Cependant, d'habitude, dans les âmes encore imparfaites, elle se produit transitoirement, à la manière d'une étincelle fulgurante.

Mais il faut ici observer soigneusement d'abord la manière dont nous percevons l'illumination, puis les effets qu'elle opère. Quant à la manière, si la lumière se fait dans l'intime de l'âme et non dans la seule imagination, si elle atteint jusqu'à l'intelligence, à l'amour, à la pure affection qu'enflamme l'amour divin, c'est le signe qu'elle vient de Dieu. Car à ce fond de l'âme l'esprit créé ne peut atteindre, ni le démon lui-même, à moins que nous ne lui en ouvrions nous-mêmes la porte, comme à un loup rapace errant à l'aventure et à un lion rugissant à la recherche de sa proie. Quant aux effets, il importe de constater si, sous une telle motion, l'humilité et le mépris de soi s'accroissent, si la patience se développe, la foi se fortifie, la charité s'enflamme ; de telle manière que l'affection de l'âme, loin de se relâcher ou de s'attiédir, se vivifie en l'âme, rendue de plus en plus prompte à s'acquitter de ses tâches, comme si quelqu'un la soulevait et la soutenait. A

noter en outre la persévérance. L'esprit mauvais en effet, dès qu'il s'établit dans le cœur de l'homme, l'infecte aussitôt de son venin, lui communique le dégoût de Dieu et la tiédeur, remplit son imagination de fantaisies honteuses et obscènes ; et, même, si un instant il se cache sous un masque, il ne peut longtemps dissimuler, et bien vite il se révèle.

Lorsque c'est notre industrie et notre effort qui la produisent, la contemplation s'élève par considérations successives jusqu'à l'excellence et la majesté de Dieu, que manifestent la création de l'univers, les mystères de notre rédemption et de l'humanité du Christ ; l'esprit considère les actions du Sauveur, ses labeurs continuels dès sa jeunesse, sa douloureuse passion, sa mort ignominieuse, ou encore les bienfaits qu'il accorda aux hommes avec qui il vécut. Ainsi nous entrons, conduits par la main, dans la connaissance et la contemplation de Dieu ; nous sommes préparés à louer, à vénérer sa puissance, sa bonté, sa providence, sa sagesse.

D. — Y a-t-il divers degrés dans cette contemplation ?

M. — Oui, certes, plusieurs. Le principe de leur distinction est la plus ou moins grande pureté de l'intelligence, et son détachement de la créature, selon qu'elle considère en elle, après en avoir écarté les éléments imparfaits, ce qui est pur et parfait, c'est-à-dire Dieu. Je le confesse, il est très difficile de se dépouiller du créé, particulièrement dans cette vie. Certes, par la foi, nous pénétrons d'un regard simple et sans complexe discours dans la connaissance intellectuelle de Dieu ; cependant, elle est obscure, use en sa connaissance des images sensibles de la créature ; par suite, ayant à les purifier et simplifier, elle comporte plusieurs degrés et diverses modalités dans sa considération. Les mystères de l'humanité du Christ, sa tendresse d'enfant, la force invincible de son amour dans sa passion si douloureuse, l'âme les considère d'une manière inférieure quand elle se représente seulement selon le mode humain ce doux caractère du Christ, sa délicieuse beauté, sa gracieuse affabilité, et toutes ses actions sur terre, alors que, par la grâce céleste de ses paroles, il ravissait d'amour tous les hommes et compatissait aux souffrances de tous les affligés.

C'est ainsi que les Apôtres étaient entraînés par le doux Seigneur ; c'est par ce genre de contemplation que beaucoup d'âmes sont attirées au début de leur vie spirituelle. Bien plus, saint Paul lui-même disait : « Je ne voulus rien savoir parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (I Cor., 2, 2) ;

c'est que la passion et l'humanité du Sauveur lui servait d'introduction à la contemplation de la divinité : c'est la vraie méthode et la voie qu'ont suivie les apôtres.

Pour atteindre à un degré de contemplation plus élevée, c'est sous un mode plus noble et plus divin qu'il faut se représenter ces mystères : ainsi l'ajoutait l'apôtre Paul : « Si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de la sorte » (II Cor., 5, 16), c'est-à-dire un moment nous avons considéré le Christ selon ce qu'il y avait en lui de sensible et de corporel, mais maintenant, nous le considérons sous un aspect plus relevé, car tout cela nous ne l'envisageons plus d'une manière humaine à travers les images et les jouissances sensibles, mais nous l'atteignons dans une connaissance supérieure, plus spirituelle, c'est-à-dire par la considération de sa grandeur infinie, de sa puissance illimitée, selon qu'en toutes ses actions et en tous ses mystères se révèle et resplendit l'être suprême de sa divinité.

Enfin on atteint le plus haut degré de la contemplation, lorsque l'on peut dire avec l'Apôtre : « Nous qui, à visage découvert, contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette image, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur » (II Cor., 3, 18) ; nous passons d'un attribut à l'autre, d'une affection à une plus ardente, d'un amour à un autre amour plus enflammé, d'une connaissance imparfaite à une vue plus claire. C'est là être agi par l'Esprit, et, sous sa motion, provenant du don de sagesse, pénétrer dans les mystères de Dieu.

D. — Celui qui fait profession de vie spirituelle doit-il souvent s'exercer à l'oraison ?

M. — Il ne mérite pas le nom de personne spirituelle ou religieuse, celui qui ne s'exerce pas chaque jour, à moins d'empêchement légitime, de devoir d'obéissance ou d'urgente nécessité, à l'un de ces actes d'oraison. D'ailleurs, aucune occupation n'est à ce point nécessaire et continue, qu'elle empêche cet exercice spirituel chez ceux qui font profession de vie spirituelle, à moins que la tiédeur et la légèreté spirituelle ne les ait saisis. Ecoutez les paroles terribles, mais dignes d'être retenues, qu'un Docteur, maître à Avila, écrivait à un religieux : « Les religieux qui vivent sans penser à leur fin propre, deviennent tièdes, agités, mauvais esprits, ambitieux, irritables, bavards, sensuels, débauchés, plus endurcis que les séculiers ; et si Dieu dans sa miséricorde ne les ramène pas à la

pénitence et ne les protège pas, ils tombent dans des abîmes d'où ils ne se tireront plus jamais. » La ruine de toute vie religieuse provient du défaut de considération de sa fin et de l'oubli de l'oraison : cela est clair d'après les conséquences que nous venons d'énumérer.

D. — A quoi pourra-t-on reconnaître la croissance et la perfection de l'âme dans l'oraison ?

M. — A l'ardeur de volonté et à l'inclination que sentira croître en elle cette âme vis-à-vis des choses divines.

D. — Mais alors ils n'avancent pas ceux qui, dans leur oraison, souffrent de fréquentes divagations de l'esprit et éprouvent des aridités ?

M. — Ces aridités, ces obscurcissements intérieurs de l'esprit peuvent se produire de deux manières différentes. Tantôt ils naissent de l'ennui, de la nonchalance intérieure, du dégoût des choses spirituelles, de l'oraison en particulier ; le signe auquel on reconnaît cela, c'est la fréquence avec laquelle, sous un prétexte quelconque et à la moindre occasion, on abandonne l'oraison, et le plaisir avec lequel nous retournons aux choses de la terre, pour en jouir. En ces âmes, ce dégoût est la preuve du peu de fruit qu'ils tirent de l'oraison, selon la parole de Jérémie : « Voici qu'un nuage monte, qu'une tempête s'avance » (4, 13), que commente ainsi saint Grégoire : Dieu permet que les nuées arrêtent leur oraison, toute remplie d'inutiles pensées qui les distraient.

Tantôt ces aridités proviennent de l'embarras et de la difficulté que l'âme éprouve à saisir Dieu, à s'en former des images intellectuelles, bien que par ailleurs la volonté tende vers Lui avec une inclination véhémente et persiste dans l'exercice de l'oraison ; Dieu alors ne se révélant pas, nous n'éprouvons aucune joie. De telles aridités n'empêchent pas le fruit de l'oraison, mais au contraire en augmentent le mérite. Car le fruit de l'oraison ne se mesure pas à la facile délectation de la volonté, ni à la subtile pénétration de l'intelligence, mais à l'inclination de l'esprit purifié, humble, anéanti devant Dieu, à l'affection croissante pour les choses divines, selon la parole de Baruch : « L'âme qui marche courbée, les yeux défaillants, l'âme que presse la faim, c'est elle qui vous rend gloire et publie vos justices, Seigneur » (2, 18) ; c'est-à-dire : l'âme courbée par l'aridité de l'esprit, les yeux défaillants dans une respectueuse adoration, l'âme affamée et assoiffée, c'est elle qui glorifie le Seigneur.

(*Traduction du* R. P. M.-D. Chenu, O. P.)

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Apologie de la Messe dialoguée

Pie X, à une époque de décadence liturgique, jeta un cri d'alarme dès son premier *Motu proprio*. Il déclara, affirmation hardie si elle ne provenait de la bouche d'un pape, que « la *participation active* aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Eglise est la *source première et indispensable du véritable esprit chrétien* ».

C'était révéler le motif — trop méconnu — pour lequel, en très grande partie, la vie religieuse faiblit dans notre société. Le peuple ne communie plus assez intimement au culte *social* que l'Église rend *officiellement* à Dieu. S'il puise abondamment aux sources *secondes*, il néglige de s'abreuver à la source *première*. La prière liturgique a perdu sa primauté dans la hiérarchie de nos dévotions. Le saint Sacrifice, acte suprême du culte, n'occupe plus dans la spiritualité moderne la place d'honneur qui lui revient. Aussi, dans nos temples, les dimanches et jours de fête, ne sent-on plus vibrer, dans la foule éparse, ce que l'on a appelé l'âme de nos cathédrales, c'est-à-dire la prière collective chantée ou récitée par tous en union intime avec le prêtre qui joue à l'autel un rôle de médiateur. Chacun au contraire croit mieux faire en restant muet, en méditant à part soi sur n'importe quel sujet et en allant, pour son compte, sans intermédiaire visible, à Dieu.

Désireux d'instaurer toutes choses dans le Christ et son Église, Pie X voulut rendre aux chrétiens assemblés pour le culte cet esprit de corps, ce sens *social* et *hiérarchique* qu'ils avaient perdu. Il leur prescrivit dans ce but de chanter les formules liturgiques aux messes solennelles. Sa Sainteté déclara

dans sa lettre au cardinal Resphigi (8 déc. 1903) que ce n'était là qu'un commencement. L'impulsion une fois donnée ne devait pas s'arrêter. La participation active à la messe *chantée* se fait par le *chant* ; la participation active à la messe *récitée* se fera par la *récitation* des textes liturgiques. C'était dans la logique des choses. Et l'on vit cet usage s'introduire dans les chapelles des séminaires, des communautés religieuses, des collèges et des pensionnats. C'est ce qu'on appelle la messe dialoguée.

Mais il y eut bientôt des hésitations. Cet usage renoue-t-il vraiment une ancienne tradition ? Quel accueil lui fait-on, en général, dans le monde chrétien ? Qu'en pensent les autorités religieuses et spécialement le Saint-Siège, auquel seul il revient de légiférer en matière de liturgie ?

Répondons à ces différentes questions, pour dissiper les doutes et encourager ceux qui, par expérience personnelle, savent combien la messe dialoguée est féconde en fruits de sainteté pour les prêtres et pour les fidèles.

Nous tenons, avant de commencer, à signaler un rapport sur la *Participation des fidèles aux messes basses* présenté en 1911 à la Semaine liturgique française par Dom Placide de Meester, moine de Maredsous, et les articles de Dom Beauduin Lambert, moine de l'abbaye du Mont-César à Louvain, sur cette question. Ils inspirent une partie de ce travail. Afin de procéder par ordre, établissons le schéma suivant :

I) En théorie { *a*) Qu'est-ce que la messe dialoguée? / *b*) Est-elle conforme A) à l'*esprit* de l'Église? / B) à la *lettre* de ses prescriptions?

II) En pratique { *a*) A-t-elle été *autrefois* en usage? / *b*) Dans quelle mesure l'est-elle *aujourd'hui* ?

***

a) *Qu'est-ce que la messe dialoguée ?*

1) *Prières du prêtre.* — Le prêtre, membre de la hiérarchie ecclésiastique, exerce, lorsqu'il célèbre la messe, le rôle de médiateur visible entre Dieu et les hommes. Liturge, c'est-à-dire homme public, il prie et offre le saint sacrifice au nom de toute l'Église. Seul il préside à l'action et la conduit par la

récitation des Oraisons (Collecte, Secrète et Postcommunion), de la louange eucharistique (Préface, Canon) et du *Pater*.

Pour pouvoir réciter ces prières sacerdotales avec le célébrant, c'est-à-dire concélébrer, il faut être marqué du caractère sacerdotal. Et c'est ainsi qu'autrefois, quand seul l'Évêque célébrait, tout le clergé disait ces prières avec lui. C'est encore ce qui se fait de nos jours aux Ordinations, où les nouveaux prêtres récitent les textes de la messe avec le Consécrateur et jusqu'aux paroles mêmes de la Consécration.

Il ne saurait être question de cette concélébration pour les fidèles qui doivent, en prenant part par la messe dialoguée au culte officiel, en respecter le caractère hiérarchique.

2) *Prières des ministres.* — A côté de ces prières et de ces gestes réservés au prêtre, il en est qui reviennent de droit aux autres membres de la hiérarchie. Le diacre par exemple chante l'Évangile, et touche les vases sacrés, le sous-diacre lit l'Epître et verse l'eau dans le calice, le lecteur récite la Prophétie.

La messe basse, n'étant qu'une réduction de la messe célébrée avec des ministres, a gardé de nombreuses traces de ces diverses attributions. Le célébrant y cumule toutes leurs fonctions. Il porte lui-même le calice à l'autel, verse le vin et l'eau dans le calice, lit l'Épître en mettant les deux mains sur le livre, car, à la grand'messe, le sous-diacre tient l'Epistolaire à deux mains, et récite l'Évangile en ayant les mains jointes comme le fait le diacre. Il n'est pas jusqu'au dialogue qu'il a avec ce dernier à la grand'messe qu'il ne dise aussi avant l'Évangile à la messe basse. Ces différentes prières, appartenant aux ministres en vertu de leur ordination, ne doivent pas être dites par les fidèles à la messe dialoguée.

3) *Prières des chantres.* — La *Schola Cantorum* chante à la grand'messe le Graduel, l'Alleluia et les Antiennes de l'Introït, de l'Offertoire et de la Communion.

« Lorsque, lisons-nous dans l'Ordo de Saint-Amand (IX^e^ s.), la *Schola* a fini l'antienne (de l'Introït), le Pontife fait signe de dire le *Kyrie eleison.* » Les chantres, qui appartenaient autrefois à l'ordre des Lecteurs, sont remplacés de nos jours par des laïcs, enfants ou hommes. « Les chantres d'Église, dit le *Motu proprio* de Pie X, même s'ils sont séculiers, jouent proprement le rôle du chœur ecclésiastique... Il s'ensuit qu'ils ont dans l'Eglise un véritable office liturgique et que, partant, les femmes, étant incapables de cet office, ne peuvent être admi-

ses à faire partie du chœur ou des chapelles musicales (tribunes, maîtrises). » C'est le prêtre ici encore, à la messe basse, qui remplit ces fonctions liturgiques. Une *schola* d'hommes pourrait, à la rigueur, réciter ces prières avec lui, mais nous ne le conseillons pas. Les religieuses, dans leur chapelle, pourraient en faire autant avec leurs élèves, car elles ont le droit chez elles de constituer une véritable *schola*. Nous ne le conseillons pourtant pas davantage, parce que ces parties de la messe varient trop souvent et ne sont pas à proprement parler populaires.

4) *Prières du servant.* — Il y a ensuite les réponses que le servant fait au célébrant. L'enfant de chœur remplit à l'autel deux fonctions bien distinctes. D'une part il remplace un clerc *acolyte* pour le service de la messe, car c'est l'ordre de l'acolytat qui confère ce droit, comme il ressort du cérémonial de cette ordination. De l'autre il dialogue la messe en répondant au célébrant au nom de la foule, « *populi nomine* », disent les rubriques. Aussi est-ce toujours au pluriel que le prêtre lui parle et qu'il répond.

Les hommes seuls peuvent *servir* la messe, mais tous les fidèles sont, pensons-nous, dans leur rôle lorsqu'ils *récitent* avec l'acolyte les prières que le prêtre dit au bas de l'autel, lorsqu'ils répondent eux-mêmes avec le servant aux saluts qu'il leur adresse, lorsqu'ils terminent les prières et les lectures par des *Amen*, *Deo gratias*, *Laus tibi Christe*, etc., en un mot lorsqu'ils s'unissent à l'enfant de chœur pour dire à haute voix tout ce qu'il dit.

Ce sont les premières prières que nous revendiquons pour eux à la messe dialoguée, car ce sont des prières populaires.

5) *Autres prières populaires.* — Le prêtre récite aussi à la messe basse le *Kyrie*, le *Gloria*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*. Ces prières sont essentiellement populaires. « Le pontife autrefois, déclare Georgius, ne disait pas en privé et à voix basse à la messe solennelle ce qui était chanté par la *schola* ou les autres (1). » Le *Kyrie*, par exemple, vestige d'une litanie que le diacre alternait avec l'assemblée, n'était pas dit par le prêtre. Cette prière, n'étant pas de sa nature une prière sacerdotale, mais réservée au peuple, celui-ci peut, semble-t-il, la réciter avec le prêtre à la messe dialoguée. — Le *Gloria* et le

(1) De liturgia Romani Pontificis, t. III.

Credo entonnés par le célébrant étaient continués par la foule sans que le prêtre eût, comme maintenant, à les réciter. Il y a, de nos jours, trois décrets qui défendent au célébrant de continuer la messe avant que ceux qui chantent le *Credo* ne l'aient terminé. « Le *Gloria in excelsis*, dit le Mitrale de Sicard (XIII[e] s.), est entonné par le célébrant seul. Aussitôt, toute l'assemblée continue à l'unisson, parce que la multitude céleste a chanté ensuite l'heureuse naissance. »

Au sujet du Trisagion, on lit dans le Pontifical que « Sixte I établit qu'au milieu de l'action le peuple chanterait le *Sanctus* après que le prêtre l'aurait entonné (1) ». Les Capitulaires de Charlemagne et de Louis le Pieux disent de même que « le prêtre lui-même doit chanter d'une seule voix avec les anges et le peuple de Dieu le *Sanctus*, *Sanctus* », et Hérard, archevêque de Turin (858), ordonna « que les prêtres ne commencent pas les prières secrètes du Canon avant que le *Sanctus* ne soit fini, mais qu'ils le chantent avec le peuple (2) ». Le *Sanctus*, et on peut en dire autant de l'*Agnus Dei*, est donc une prière qui revient aux fidèles.

Signalons enfin la récitation par toute l'assistance du *Domine non sum dignus*, que dit le célébrant par trois fois au moment de distribuer la Sainte Communion. Ces paroles n'ont leur vrai sens que dans la bouche des fidèles, puisque le prêtre vient de les dire déjà lui-même trois fois avant de communier. Le Rituel, en parlant de la communion que l'on donne aux malades, prescrit que « l'infirme dise ces paroles avec le prêtre, au moins une fois d'une voix modérée ». Le rite de la communion à domicile est essentiellement le même que celui de la communion à l'église. Nous revendiquons donc aussi cette prière pour les fidèles.

Concluons ce dernier point en définissant la messe dialoguée : Une méthode d'assistance des fidèles au saint Sacrifice, qui consiste en la *récitation avec l'acolyte* des prières destinées à être *chantées* à la grand'messe par le peuple, c'est-à-dire des prières qui ne sont pas réservées au prêtre, aux ministres ou à la *schola*.

(1) V. Bar., an. 142, n° XIII.
(2) Capit. Herardi, arch. Tur., c. XVI.

b) *La Messe dialoguée est-elle contraire à l'esprit de l'Église ?*

Cette récitation est pleinement conforme à l'esprit de l'Église. Pour nous en convaincre esquissons rapidement les trois phases qu'a traversées la messe au cours des âges.

Aux trois premiers siècles du Christianisme, le saint Sacrifice avait déjà un caractère nettement collectif. Les chrétiens dans leurs assemblées écoutaient, comme autrefois dans les Synagogues, la lecture des Écritures saintes ; tous ensemble répondaient aux prières de celui qui présidait, et ils chantaient en commun. Et lorsque le célébrant, reproduisant le geste de Jésus au Cénacle, consacrait le pain et le vin au milieu d'une longue action de grâces, ils s'y associaient tous en répondant : *Amen*.

Avec le triomphe de l'Église sous Constantin commença une période de plus grande solennisation pour le culte. Cela mit davantage encore en relief son caractère *social*. A la messe pontificale célébrée par l'évêque avec la concélébration de tout son clergé, la *schola* et les fidèles prenaient une part active. L'*Amen* chanté par la foule résonnait, dit saint Jean Chrysostome, avec un bruit de tonnerre dans l'enceinte sacrée.

A partir du VII[e] siècle, pour satisfaire à la dévotion des prêtres et pour faciliter aux chrétiens l'assistance au saint Sacrifice, l'usage s'introduisit de dire aussi des messes basses en privé ou en public. Un seul prêtre y cumulait, comme nous l'avons vu, les fonctions des ministres, alors qu'un ou deux clercs, remplacés plus tard par un servant laïque, y exerçaient les fonctions de l'acolytat et répondaient au nom de la foule absente, incapable ou silencieuse. Ces messes basses, n'étant que la réduction de la messe chantée et appartenant, comme elle, au culte officiel de l'Église, ont, comme elle aussi, un caractère communautaire. Le prêtre à l'autel est une personne publique, le servant y représente toute l'assemblée. La forme dialoguée de la grand'messe y est maintenue ; aussi est-il défendu de célébrer la messe sans servant (1).

(1) A partir surtout du IX[e] siècle, de nombreux décrets défendent au prêtre de célébrer seul, et s'appuyant sur la parole de Notre

Toutes les formules anciennes sont restées, dans la messe basse, au pluriel : *offerimus, pro omnibus circumstantibus, meum ac vestrum sacrificium*, etc... C'est à *haute voix* que le prêtre s'adresse à toute l'assemblée en se tournant vers elle et en ouvrant largement les bras pour n'en exclure personne. Et souvent il élève la voix pour solliciter d'elle un *Deo gratias* ou un *Amen*. N'est-il pas naturel que la foule entière y réponde aussi de la même façon?

Pourquoi donc les assistants auxquels toute la tradition fait jouer un rôle à la messe *chantée*, en vertu du caractère baptismal qui leur en donne le droit, devraient-ils nécessairement rester muets lorsqu'ils assistent à une messe *basse*? Si Pie X demande « que le chant grégorien soit restauré afin que de nouveau le peuple participe à la sainte liturgie » — et Benoît XV vient d'affirmer qu'il maintient ce *Motu proprio* dans toute sa vigueur, — ne doit-on pas souhaiter et faire en sorte que les formules *chantées* par la foule à la messe *chantée* soient *récitées* par elle aussi à la messe *récitée*? Et cela d'autant plus que bien souvent à notre époque, la messe basse remplace pour beaucoup la grand'messe paroissiale du dimanche.

Le grand liturgiste Menghini déclare que « *quid licet in missa cum cantu, cur non licebit in plana?* » (1) Et le P. Hanssens, S. J., professeur de liturgie à la Grégorienne de Rome, ajoute : « Pourquoi ne pas admettre dans la partie propre à l'assistance une réduction parallèle à la réduction advenue dans celle du célébrant et du servant? Le célébrant *récite* sa préface, le servant *dit* ses réponses. Pourquoi les fidèles ne *diraient-ils* pas le *Kyrie*, le *Gloria* et le reste? La simple coutume aujourd'hui en vigueur, n'est point de soi une expression des volontés de l'Église (2). » Ce n'est pas parce que des formules ne sont pas accompagnées de *notes de musique* qu'elles changent de nature (3) et qu'il soit interdit au peuple de les faire siennes, d'autant plus que, même à la grand'messe, les textes destinés à être chantés sont parfois simplement *récités*.

Seigneur : « Là où deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai au milieu d'eux », demandent qu'avec le célébrant on soit trois afin qu'il puisse vraiment saluer les « *circumstantes* » et que ceux-ci puissent lui répondre. Cf. Nouveau Droit Canon, n° 813, § 1.

(1) *Ephém. lit.*, A. XXVII, 1913, p. 730.

(2) *Nouvelle Revue théologique*, juin 1921, p. 302.

(3) Dom Beauduin Lambert, *Eph. lit.* A. XXXV, 1921, p. 396.

Si le chant des mêmes formules rituelles crée dans nos assemblées dominicales une ambiance *sociale* parce qu'il est un lien qui unit tous les fidèles entre eux et les subordonne à l'action du prêtre, visible et indispensable médiateur, on en peut dire autant, toute proportion gardée, de *la récitation à haute voix de ces mêmes formules* dans la messe dite dialoguée. Tous les chrétiens réunis dans l'église constituent un seul corps mystique sous un même chef qui est le prêtre, remplaçant de Jésus, et tout ce qui peut intensifier cette union doit être mis en œuvre. Nous savons combien, dans une foule, *la récitation à haute voix*, par tous, des mêmes prières est souveraine à cet égard. Cette récitation rendra à nos messes basses, aux assemblées chrétiennes le sens de la solidarité dans la prière, qui est si difficile à conserver et qui a disparu un peu à la fois par suite, au cours des siècles, de l'augmentation des chrétiens, de la division des églises en petites chapelles, de l'ignorance du latin, de la célébration d'un plus grand nombre de messes basses ou de plusieurs messes à la fois dans une même église, et de l'introduction de la musique polyphonique, qui, n'étant plus à la portée du peuple, le força à confier aux chantres l'exécution des chants qui lui étaient réservés et à se taire (1). Ajoutons encore, à toutes ces causes qui expliquent le mutisme des chrétiens, l'esprit individualiste qui envahit la société et qui fut plus tard érigé en système par Jean-Jacques Rousseau. Aussi, au lieu de *participer* à la messe, on ne fit plus qu'y *assister*; l'assemblée ne fut plus composée que d'unités juxtaposées parce que le lien extérieur, le chant, qui les unissait, fut supprimé. Entre le peuple et le célébrant il y eut comme un divorce, et, pour empêcher qu'il ne se consommât complètement, l'Église se vit contrainte de désigner l'acolyte comme responsable d'assurer une participation officielle de la foule en répondant pour elle, ce qui ne veut pas dire en répondant sans elle. Ne donnons donc pas aux mots des rubriques « *pro eis* » (2), « *populi nomine* », « *ejus nomine* » (3), un sens exclusif qu'elles ne comportent pas nécessairement.

Rendons aux foules, dans nos temples, l'esprit *catholique* dont étaient animés autrefois les chrétiens dans les catacombes

(1) Cf. Ch. Callewaert, *Lit. Tijdschrift*, t. IV.
(2) T. X, n° 6.
(3) T. IV, c. II, n° 1.

et dans les grandes cathédrales. La question sociale nous passionne sur tous les terrains, qu'elle ne nous laisse pas indifférents lorsqu'il s'agit du culte que l'Église comme société doit rendre à Dieu.

c) *La Messe dialoguée est-elle conforme à la lettre des prescriptions de l'Église ?*

Si la messe dialoguée est conforme à l'esprit de l'Église, n'est-elle pas contraire aux rubriques qui pourraient la défendre pour des raisons disciplinaires ou d'opportunité ? Que pense Rome de la messe dialoguée dont l'usage est peut-être ancien, mais qui constitue, depuis la décadence liturgique de ces derniers siècles, une incontestable nouveauté ?

1) *Les Rubriques.* — Aucune rubrique du missel, aucun texte des canons ou des décrets n'interdit aux fidèles, hommes ou femmes, d'*unir leur voix à celle du servant.* L'Église a prévu le cas où la foule répondrait à *la place* de l'enfant de chœur *absent* et, pour des femmes, elle ne le permet que lorsqu'il y a nécessité (1). Elle exige alors qu'elles ne se substituent pas à lui comme acolyte, c'est-à-dire pour *le service* de la messe, mais qu'elles se contentent de répondre au prêtre en se tenant à distance. On n'affirme donc pas qu'il soit exceptionnel pour une assemblée féminine de répondre, mais bien qu'aucune femme ne peut jouer le rôle liturgique du servant. Il est anormal pour un prêtre de se servir lui-même, il faut donc en règle générale, dans une assistance où il n'y a que des femmes, avoir un enfant de chœur.

Non seulement les rubriques ne défendent pas la participation de la foule à la messe basse, mais elles la supposent au contraire, au moins en partie. Elles prescrivent que « le servant *et ceux qui assistent* » récitent le *Confiteor* (2), cette récitation est faite « *par les assistants* » (3). Cette formule était au XI[e] siècle au singulier : « *Tibi frater... precor te... ora pro me.* » Elle est maintenant au pluriel, ce qui semble inférer une partici-

(1) S. C. R., 18 mars 1899, n° 4015, ad VI. — Nouveau Droit Canon n° 813, p. 1 (§ 1).
(2) Tit. III, n° 9.
(3) Id., n° 10.

pation de la foule. Le Père Lebrun, qui fait autorité en la matière, dit dans son Commentaire sur la Messe « que c'est le peuple qui récite le *Confiteor* » (1).

Les mêmes rubriques veulent que « le servant *ou ceux qui assistent* » (2) répondent au *Kyrie*, le prêtre ne devant le faire qu'à leur défaut. Elles stipulent de même qu'à l'*Orate fratres* « le servant *ou les assistants* » (3) répondent. Ces assistants peuvent être des femmes aussi bien que des hommes, comme le montre le missel *ad usum ord. Sancti Benedicti* de l'Université de Gand (XI^e^-XIII^e^ s.), qui dit : « ensuite le prêtre se tourne vers le peuple et dit : Priez pour moi, *frères et sœurs.* »

2) *La S. Congrégation des Rites.* — Deux rescrits émanés de la S. Congrégation des Rites ont donné des réponses à des questions très précises qui avaient été posées au sujet de la messe dialoguée au commencement de l'année 1921. Mais ces décrets n'ont pas été publiés dans les *Acta Sanctae Sedis*, organe officiel du Saint-Siège. Ils gardent donc un caractère particulier. Tous deux disent « qu'en soi cet usage est licite, *quae per se licent*, mais qu'il n'est pas toujours expédient, *non semper expediunt*, à cause des inconvénients qui peuvent facilement en résulter, comme serait par exemple la gêne et la distraction que cela donnerait à d'autres prêtres qui célébreraient en même temps » (4). Il est certain en effet que dans certaines églises cet usage n'est pas, à certains moments, à conseiller. Il en va tout autrement dans les séminaires, les communautés religieuses, les collèges et pensionnats. Mais comme le mieux est parfois l'ennemi du bien, il faut agir lentement et prudemment.

La seconde partie de ces deux rescrits diffère. D'une part, en date du 25 février 1921, on dit d'une façon générale de « s'en tenir à la pratique commune », et de l'autre on communique à Malines, en date du 27 avril de la même année, non pas ce rescrit, mais celui qui fut fait pour Mantoue à la date du 18 février 1921 et qui atténue le premier en ce qu'il pourrait avoir de défavorable à la messe dialoguée. Il y est dit qu'il faut « recourir à l'Ordinaire : *ad Rev.mum Ordinarium* ». C'est à l'Évêque qu'il revient donc de juger concrètement de l'oppor-

(1) Tit. I, Première partie.
(2) Tit. IV, n° 2.
(3) Tit. VI, n° 7.
(4) Rescript. Mantuanae, 18 fév. 1921, et ad Episc. Pisaurensis, 25 févr. 1921.

tunité de cet usage. C'est le même rescrit, c'est-à-dire celui de Mantoue, qui fut communiqué au Rme P. Abbé de Saint-Paul-hors-les-Murs lorsqu'il demanda en mars 1921 à la S. C. des Rites de bien vouloir lui communiquer ce qu'elle avait décrété à ce sujet. La dernière phrase, qui disait que la messe dialoguée n'était pas communément en vigueur, a même été supprimée.

3) *Quelques autorités.* — A la date du 21 octobre 1919, S. Em. le Cardinal Vicaire Pompili fit apposer des affiches dans toutes les églises de Rome. Il y exhortait les fidèles « à prendre une part active à la sainte Liturgie et à répondre à haute voix, distinctement, aux prières communes, aux chants liturgiques et populaires ».

S. Ém. le Cardinal Dubois, archevêque de Paris, nous faisait écrire par son Vicaire général, le 10 juin 1921, qu'il approuvait entièrement l'usage de la messe dialoguée, tant il appréciait le bien que cela faisait aux âmes.

S. Ém. le Cardinal Mercier, archevêque de Malines, voulait bien nous écrire en février 1921 (c'est-à-dire avant la réception du rescrit de Mantoue, qu'il avait été souvent profondément édifié par le spectacle des communautés où l'on dialoguait la messe. Il souhaitait une réponse officielle de Rome et disait qu'ayant un jour demandé en privé au Cardinal Ferrata, alors Préfet de la Congrégation des Sacrements, s'il lui semblait que cet usage fût légitime, celui-ci lui répondit : « Mais pourquoi pas? je n'y trouve rien à redire. »

Citons enfin l'avis d'un liturgiste éminent de Rome; dans une lettre datée du mardi de Pâques 1921, il nous écrivait : « L'autorité suprême n'ignore pas l'usage de la messe dialoguée qui se fait aussi à Rome et elle ne le défend pas. Elle voit et elle se tait, mais je crois que dans son for intérieur elle est heureuse de cette propagande liturgique. » Les évêques l'approuvent et la recommandent. Que devons-nous conclure, sinon que : « *Diffusores ejusmodi praxeos pietatis non esse inquietandos* : Ceux qui travaillent à propager cette méthode d'assistance à la messe ne doivent pas être inquiétés. » Voilà certes qui est encourageant.

(*A suivre.*)

Dom Gaspar Lefebvre, O. S. B.,
prieur de l'Abbaye de St-André.

BIBLIOGRAPHIE

R. P. E. Hugon : **Le mystère de l'Incarnation. — Le mystère de la Très Sainte Trinité.** — Chaque volume franco : 5 fr. 75. — Paris, Téqui.

C'est un bon signe pour la piété contemporaine que ces ouvrages aient besoin d'être réédités. Nous les recommandons non seulement aux prêtres, mais à tous nos lecteurs désireux de donner à leur piété une nourriture solide. Ce sont des exposés méthodiques et d'une clarté parfaite des deux grands dogmes. Il est facile de tourner cette lecture si instructive en oraison.

Dom Bernard Maréchaux : **Les Charismes du Saint-Esprit.** — In-12, 3 fr. — Paris, Téqui.

Nos lecteurs ont souvent l'occasion de goûter les articles si pieux et si doctrinaux du Rme Père Dom Maréchaux. Ils voudront lire son nouvel ouvrage, où une doctrine élevée est mise avec aisance et charme à la portée de tous. Plusieurs fois déjà, dans la revue, nous avons essayé de mettre en lumière l'action du Saint-Esprit dans l'âme de chacun de nous : ici on expose surtout l'action du Saint-Esprit sur tout le corps de l'Église pour promouvoir son apostolat dans le monde entier. Cette étude se développe sur un plan historique. Nous la recommandons à nos lecteurs.

R. P. Hugueny : **Psaumes et cantiques du Petit Office de la Sainte Vierge.** — Paris, Casterman.

Nous avons également grand plaisir à signaler la réédition de l'ouvrage remarquable par la piété et la doctrine du R. P. Hugueny sur le « Petit Office ». Il a déjà rendu de grands services aux âmes dévotes, et il nous fait désirer vivement que paraisse bientôt le commentaire de tous les psaumes que prépare le R. P. Hugueny. Ces « commentaires » devraient être entre les mains de tous ceux qui récitent les psaumes.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).